

اصولِ فقہ

حصہ دوم

مولانا معین الدین خٹک رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ

پروفیسر نور درجان

البدیع پبلیکیشنز اردو بازار - لاہور

اصولِ فقہ

مولانا معین الدین

ترتیب و تدوین

پروفیسر نور عباس

حصہ دوم



البندری پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور 54000

7225030 

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

☆ نام کتاب	اصول فقہ (دوم)
☆ مصنف	مولانا معین الدین خٹک
☆ مرتب	پروفیسر نور ورجان
☆ ناشر	عبدالحفیظ احمد
☆ اشاعت دوم	اپریل 2009ء
☆ مطبع	اشفاق پرنٹرز لاہور
☆ ہدیہ	300/- روپے

0300-8485030

عرض ناشر

الحمد للہ البدر پبلی کیشنز پچھلے تیس سال سے بلند پایہ علمی کتب شائع کر رہا ہے۔
مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید قطب شہیدؒ، عبد الحمید صدیقیؒ، یوسف القرضاویؒ،
محمد قطبؒ، مولانا محمد یوسف اصلاحیؒ، طالب ہاشمی اور آبادشاہ پوری جیسے نامور علماء
دین اور مصنفین کی سرپرستی حاصل ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مولانا معین الدین خٹک مرحوم کی اصول
فقہ شائع کی جا رہی ہے اور انشاء اللہ اس کے ساتھ ہی تشریحات صحیح بخاری شائع
کی جائے گی۔

احباب سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم الشان کام کو پایہ
تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائے اور دنیا اور آخرت کے لئے خیر و برکت
کا باعث بنائے۔ آمین

عبد الحفیظ احمد

اللہ تعالیٰ کے ارشادات

الاسلام

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ
نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۝

(المائدہ-۳)

ترجمہ: آج ہی ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں
تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لئے اسلام کو دین پسند کیا۔

☆☆☆☆☆

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۝

(آل عمران-۱۹)

ترجمہ: بے شک خدا کے نزدیک اصل دین اسلام ہے

ترتیب

صفحہ	عنوان
۵	عرض ناشر
۷	ترتیب
۱۲	انتساب
۱۵	چند باتیں۔ از مؤلف
۱۸	دیباچہ
۳۰	۱۔ فقہ کیسے وجود میں آئی؟
۳۵	۲۔ سنت رسول ﷺ
۳۸	لغوی مفہوم
۴۱	سنت فقہاء کی اصطلاح میں
۴۳	ماخذ قوانین شرعیہ
۵۱	اقسام حدیث و سنت اقوال رسول ﷺ
۵۱	حدیث مشہور، حدیث متواتر
۵۲	حدیث مشہور
۵۲	خبر واحد، اقسام تواتر، تواتر طبقہ
۵۳	تواتر عمل، تواتر لفظ و معنی
۵۴	تواتر قدر مشترک، حدیث تواتر کا حکم
۵۵	حدیث مشہور کا حکم

۵۶	خبر واحد کا حکم
۵۶	منکرین حدیث کے اعتراضات اور جوابات
۵۷	ظن
۵۹	خبر واحد۔ راوی کے اوصاف
۶۱	اقسام فسق
۶۴	سند
۶۵	حدیث مرسل، منقطع، معلق
۶۸	حدیث معنعن
۷۰	تدلیس
۷۶	احادیث کے رد و قبول کا معیار؟
۱۱۹	روایت اور سماع
۱۲۱	معارضہ
۱۳۴	شرائع قبل از اسلام
۱۳۹	اقسام جرح۔ وجوہ مقبول
۱۴۱	وجوہ نامقبول
۱۴۴	افعال رسول ﷺ
۱۴۶	سنن زوائد
۱۶۰	وجوہ بیان۔ ا۔ بیان تقریر

۱۶۲	۲۔ بیانِ تفسیر	
۱۶۵	۳۔ بیانِ ضرورت	
۱۶۷	۴۔ بیانِ حال۔ ۵۔ بیانِ عطف	
۱۷۰	۶۔ بیانِ تغیر	
۱۷۸	۷۔ بیانِ تبدیل (نسخ)	
۱۸۱	نا قابلِ تنسیخ احکام	
۱۸۱	قابلِ تنسیخ احکام	
۱۸۵	قیاس اور نسخ	
۱۸۹	اجماع اور نسخ	
۱۹۳	سنت میں تنسیخ	
۱۹۴	قرآن مجید میں تنسیخ	
۱۹۵	قرآن و سنت کے مابین تنسیخ	
۲۰۸	اجماع بحیثیت ماخذ قانون شرعیہ	۳۔
۲۱۰	اجماع کے مراتب	
۲۱۶	اجماع کی حجیت	
۲۲۳	اجماع بسیط۔ اجماع مرکب	
۲۲۵	قیاس	۴۔
۲۲۷	مفہوم اور تعریف	
۲۲۸	اختلاف	
۲۳۳	قیاس۔ حجت شرعی ہے	

۲۳۷	صحت قیاس کی شرائط
۲۵۶	ارکان قیاس
۲۵۶	علت
۲۶۴	وصف اور حکم
۲۷۸	استصحاب الحال
۲۸۴	کتابت کی اقسام
۲۸۸	دلائل کی شرائط
۲۸۸	۱۔ اثبات علت
۲۸۹	۲۔ وصف علت
۲۹۰	۳۔ شرط
۲۹۱	۴۔ وصف
۲۹۱	۵۔ دلائل حکم
۲۹۲	۶۔ صحت حکم اور دلائل
۲۹۶	قیاس اور تعدیہ
۲۹۹	۵۔ امتحان
۳۰۰	مفہوم
۳۰۱	۱۔ امتحان سنت
۳۰۲	۲۔ امتحان اجماع
۳۰۳	۳۔ امتحان ضرورت
۳۰۴	۴۔ امتحان قیاس (خفی)

۳۰۴	استحسان و قیاس (تقابل)	
۳۱۱	اجتہاد	۶
۳۱۲	اجتہاد کی تعریف	
۳۱۲	شرائط اجتہاد	
۳۱۵	اجتہاد کا حکم	
۳۱۶	معتزلہ کی رائے	
۳۱۹	ماتریدیہ اور اشاعرہ	
۳۲۲	معتزلہ، خوارج اور اہل سنت والجماعت (اختلاف)	
۳۲۵	مواعظ کی پانچ اقسام	
۳۲۶	خیار شرط	
۳۲۹	احکام	
۳۲۹	حاکم	
۳۲۹	احکام کی چار اقسام	
۳۳۲	حقوق اللہ کی آٹھ اقسام	
۳۳۸	اصل اور خلف	
۳۴۲	سبب کی چار اقسام	
۳۴۷	کتابیات (اسلامی قانون)	۷
۳۴۸	اُردو کتب	
۳۵۵	عربی کتب	
۳۵۵	فقہ القرآن	
۳۵۶	فقہ الحدیث	
۳۶۲	فقہ حنفی	

۳۶۸	کتب فتاویٰ حنفیہ
۳۷۱	کتب فقہ شافعی
۳۷۴	کتب فقہ مالکی
۳۷۶	کتب فقہ حنبلی
۳۷۸	اصول فقہ (حنفی)
۳۸۱	اصول فقہ (دیگر مذاہب)
۳۸۴	فقہ جامع
۳۸۵	اسلامی قانون سے متعلق جدید کتب عربی
۳۹۰	کتب شیعہ فقہ و اصول فقہ
۳۹۲	انگریزی کتب

قرآن وحدیث میں فقہ کی بنیاد

حدیث کے مطابق قرآن کریم کی اس آیت کریمہ میں بھی فقہ کی بنیاد ہمیں ملتی ہے۔
وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا۔ (البقرہ۔ ۲۶۹)
اور جس کو حکمت ملی، اسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی۔

حدیث میں فقہ کی بنیاد

حضور اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین۔ (رداہ البخاری)
اللہ جس کے بارے میں خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین میں تفقہ عطا فرماتا ہے۔
دوسری حدیث مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم میں ہے کہ ایک موقع پر حضور ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ان رجالا یا تونکم من الارض یتفقہون فی الدین فاذا
اتوکم فاستوصوا بہم خیراً۔ (کتاب العلم، مشکوٰۃ المصابیح)
زمین کے مختلف خطوں سے لوگ تمہارے پاس آئیں گے تاکہ دین میں تفقہ حاصل
کریں۔ جب وہ تم سے ملیں تو تم انہیں خیر کی وصیت کرنا۔

انتساب

☆ صبر و شکر اور ایثار و تعاون کا مجسمہ

اہلیہ محترمہ

☆ دختران نیک سیرت

اور

☆ فرزندان باسعادت

احسان اللہ، عرفان اللہ

کے نام

جنہوں نے ہمیشہ میرے آرام اور سکون کا اہتمام کرتے ہوئے مجھے یہ مواقع فراہم کئے کہ میں اپنی عمر عزیز کے گرانقدر لمحات میں قرآن و حدیث اور اصول فقہ کے سلسلہ میں اپنی تالیفات پیش کر سکوں۔ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے اہل و عیال کے اس تعاون کو قبول فرما کر ان میں سے ہر فرد کو دنیا آخرت کی سعادتوں سے نوازے گا۔ خدا کرے کہ ان میں سے ہر فرد اسلام کا بے لوث سپاہی ثابت ہو۔ آمین۔

پروفیسر نورور جان

چند باتیں..... از مؤلف

تفہیم اصول فقہ اول میں کتاب اللہ کی تقسیم پر مولانا معین الدینؒ کے بارہ خطبات پیش کرنے کے بعد حصہ دوم کی تکمیل کی سعادت حاصل رہی ہے۔

حصہ دوم میں سنت رسول ﷺ، اجماع، قیاس، استحسان اور اجتہاد پر مفصل بحث کی گئی

ہے۔

مولانا معین الدینؒ نے حصہ دوم کے نو (۹) خطبات ادارہ معارف اسلامی کراچی کے زیر اہتمام ۲۔ ستمبر تا ۲۵۔ ستمبر ۱۹۶۶ء ارشاد فرمائے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل سے ان خطبات کو ٹیپ کے ذریعے محفوظ کیا گیا۔

محترمہ عارفہ اقبال کراچی نے ان لیکچرز کو صفحہ قرطاس پر اتارنے میں کافی ہمت سے کام لیا مگر بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر وہ اس عظیم کام کو مکمل نہ کر سکیں۔

مجھے دوبارہ یہ کام از سر نو کرنا پڑا اور یہ کام کیسے کیسے مراحل سے گزر کر مکمل ہوا، اس کی تفصیل حصہ اول میں ”عرض مؤلف“ کے تحت بیان کر دی گئی ہے۔

حافظ محمد عارف صاحب نے حصہ اول کا مبسوط علمی دیباچہ تحریر فرمایا ہے۔ میں اس دیباچہ کو حصہ دوم میں بھی شامل کر رہا ہوں تاکہ جن حضرات کی رسائی تفہیم اصول فقہ اول تک نہ ہو سکے، وہ مکمل استفادہ کر سکیں۔

مولانا معین الدینؒ کے ان خطبات کا انداز تفہیمانہ ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اصول فقہ سے دلچسپی رکھنے والے اساتذہ، طلباء، وکلا اور ججز حضرات کے لئے ان کو سمجھنا مشکل نہ ہوگا۔ اگر کوشش کی جائے تو خصوصاً اسلامی معاشرہ کے جملہ معاشرتی و قانونی مسائل میں رہنمائی کی خاطر تفہیم اصول فقہ اول اور دوم سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

جن حضرات کی رسائی عربی کی اصل کتابوں تک نہیں ہو سکتی یا جو حضرات مشکل اردو کو سمجھنے میں دقت محسوس کرتے ہیں۔ ان دو مجموعوں میں فکر و فہم کے لئے آسان ترین انداز بیان اختیار کیا گیا ہے۔ مجھے اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ اصول فقہ اول اور دوم میں انگریزی اصطلاحات درج نہیں کی گئیں۔ مگر اس عظیم نعمت کو مزید روکے رکھنا مناسب نہ تھا۔

البتہ عربی کتب جو فقہ اور اصول فقہ پر گزشتہ ادوار میں لکھی گئی تھیں۔ اُن کی فہرست حصہ دوم کے آخر میں دی جا رہی ہے۔

اپنی کم علمی کا مکمل اعتراف عاجزانہ ہے۔ یہ موضوع انتہائی مشکل تھا۔ اگر کہیں غلطی پائی جائے تو مطلع کیا جائے۔ انشاء اللہ اگلے ایڈیشن میں یہ غلطیاں دور کر دی جائیں گی۔ اور جو بات ان دونوں جلدوں میں درست انداز میں لکھی گئی ہے تو یہ سراسر اللہ کا فیضان ہے۔

ع شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم

میرے ساتھ اس عظیم اور مشکل کام میں جن حضرات کا علمی تعاون شامل رہا اُن میں مولانا عبدالملک صاحب، حافظ محمد عارف صاحب، علامہ محمد شبیر عباسی صاحب، علامہ محمد ظہیر الدین بھٹی صاحب اور مسلم سجاد صاحب کے اسمائے گرامی سر فہرست ہیں۔ عبدالحفیظ احمد (البد رپلی کیشنز لاہور) قابلِ صدمہ مبارکباد ہیں کہ وہ اپنے ادارے کی جانب سے امت مسلمہ کی خدمت میں یہ عظیم علمی خطبات پیش کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حضور دعا ہے کہ وہ البد رپلی کیشنز لاہور کی اس مساعی جلیلہ کو شرف قبولیت سے نواز دے۔ میں اپنی جانب سے اور امت مسلمہ کی جانب سے بھی ان حضرات کا شکر یہ ادا کرتے ہوئے ان کے حق اللہ کے حضور میں سعادت ہائے دارین کی دعا مانگتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہماری اس کوشش کو اپنے دربار میں قبول فرمائے۔ آمین۔

پروفیسر نورور جان

۱۲۔ شعبان ۱۴۲۱ھ

۹۔ نومبر ۲۰۰۰ء

اللہ تعالیٰ کے ارشادات

مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ -

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی -

(النساء - ۸۰)

☆☆☆☆☆

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ

حضرت ﷺ اپنی خواہش سے نہیں بولتے اور وہی فرماتے ہیں جو آپ ﷺ پر

(النجم - ۲-۳)

وحی کی جاتی ہے۔



☆☆☆☆☆

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَنْ نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

جو تمہیں رسول ﷺ بتائیں اُسے اختیار کرو اور جس سے رسول ﷺ روکیں

(الحشر - ۷)

اس سے رک جاؤ۔

بسم الله الرحمن الرحيم

دیباچہ

الحمد لله الذي خلق الا نسان وعلمه البيان والصلوة
والسلام على قاسم الخيرات والا فربا لمعروف والناهي
عن المنكرات، خاتم الرسل وشافع الامم محمد ﷺ اما
بعد،

شریعت اسلامیہ کی بنیاد اصلاً دو ہی چیزیں ہیں۔

نمبر 1۔ کتاب اللہ اور نمبر 2۔ سنت رسول اکرم ﷺ۔

دین اسلام کے احکام ان دونوں سے ماخوذ ہیں۔ اور مجتہدین نے احکام کے استنباط و
تخریج میں ان ہی دونوں کی طرف رجوع کیا ہے۔ خود رسول اکرم ﷺ نے اس قسم کے استنباط کی
تائید و حوصلہ افزائی فرمائی۔

جب رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا تو
آپؐ نے اس موقع پر ان سے سوال کیا۔

كيف تقضى اذا عرض لك قضاء؟ قال اقضى
بكتاب الله قال : فان لم تجد في كتاب الله ، قال : اقضى
بسنة رسول الله ، قال فان لم تجد في سنة رسول الله قال
اجتهد رائي ، ولا الو . قال ف ضرب رسول الله ﷺ
صدره ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما
يرضى رسول الله ،

اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات و مقدمات میں فیصلہ کس طرح کرو گے؟ عرض کیا،
اللہ کی کتاب کے ذریعہ۔ فرمایا

اگر تم نے اللہ کی کتاب میں اس سلسلے میں کوئی حکم نہ پایا تو؟ عرض کیا تو پھر سنت ﷺ
سے۔ فرمایا، اگر تمہیں وہاں بھی نہ ملا تو پھر؟ عرض کیا پھر اپنی رائے سے اجتہاد و استخراج کروں گا

اور اسی سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ چنانچہ رسول ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارتے ہوئے فرمایا

”خدا کا شکر ہے جس نے رسول ﷺ کے قاصد کو اس کی ہدایت فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔ (۱)۔ اس حدیث سے ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ شریعت اسلامیہ کی بنیاد دو چیزیں ہیں۔ اول کتاب اللہ، دوم، سنت رسول ﷺ۔

دوسری یہ بات کہ تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جس کے لوازمات استنباط و استخراج ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے جب حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو عہدہ قضاء سپرد کیا تو فرمایا ”جو معاملہ تمہارا سینے میں خلش پیدا کرے، اس کو خوب سمجھنے کی کوشش کرنا، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہ ملے، تو اس معاملہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے اس کے مشابہ معاملات اور نظائر پر نظر ڈالنا، پھر اس کے بعد قیاس کرنا اور یہ خیال بھی رکھنا کہ جو خدا کی منشاء کے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ ہو، اسکو اپنے ارادے میں شامل کرنا۔

صحابہ کرامؓ کو رسول ﷺ کی زندگی میں اجتہاد کی ضرورت بہت کم پیش آئی۔ کیونکہ مسئلہ کا حل حضور ﷺ سے دریافت کر لیا کرتے تھے۔ اجتہاد کی ضرورت آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد پیش آئی اور جیسے جیسے اسلام آفاق میں پھیلتا گیا، نئے نئے واقعات ظہور میں آنے لگے۔ خلیفہ اول کے عہد کی بہ نسبت خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں کثرت سے مسائل مجتہد فیہ پیش آئے جو بعد کے قرون کے لئے مشعل راہ ثابت ہوئے۔ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا اور اس کی تشریح بھی سنت نے اسی زبان میں کی، آپ ﷺ کے صحابہ بھی اہل زبان تھے۔ وہ عربی زبان، اس کے الفاظ کے معانی اور ان کے خواص کو بہت زیادہ جاننے والے تھے۔ کلام کے نظم و نسق اور اسلوب کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ پھر رسول ﷺ کے ساتھ ان کی صحبت اور احکام شریعت کے اسباب کا اس ذریعہ سے علم، ان حضرات کیلئے، ہر شریعت کی معرفت کا سبب تھا۔ اس کے ساتھ ہی صفائی قلب اور جدت ذہن قدرت کی طرف سے ان کو مرحمت فرمائے گئے، جس کی بنا پر وہ استنباط احکام کے لئے کسی قسم کے اصول و قواعد کے محتاج نہ تھے۔ ان میں استنباط احکام کے لئے ایسی قوت راسخہ پیدا ہو گئی تھی کہ جب کبھی کوئی نیا واقعہ پیش آتا، بغیر کسی تکلف کے کتاب

اللہ اور سنت صحیحہ سے اس کے احکام کا استخراج فرمایا کرتے تھے۔ (۲)
اس لئے بعد کے لوگوں کے لئے صحابہ کرامؓ کے فیصلے بھی مینارہٴ نور اور واجب تقلید ہیں۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں۔

اُولَئِكَ اصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ كَانُوا اَفْضَلَ هَذِهِ الْاُمَّةِ ،
اَبْرَهَا قُلُوبًا وَاَعَمَّقَهَا عِلْمًا وَاَقْلَهَا تَكْلَفًا ، اخْتَارَهُمُ اللّٰهُ
لِصُحْبَةِ نَبِيِّهِ ، وَلَا قَامَةَ دِينِهِ . فَاعْرِفُوا لَهُمْ فَضْلَهُمْ ، وَاتَّبِعُوا هِمَّ
عَلَى اَثَرِهِمْ ، وَتَمَسَّكُوا بِمَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ اَخْلَاقِهِمْ وَ
سِيرَتِهِمْ ، فَانَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْهُدَى الْمُسْتَقِيمِ۔ (۳)

”یہ محمد ﷺ کے صحابہ اس امت کے سب سے افضل لوگ ہیں یہ سب سے بڑھ کر
نیک دل ہیں۔ علم کے اعتبار سے سب سے زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل اور تکلف کے اعتبار
سے سب سے کم۔

اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی ﷺ کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کیلئے منتخب فرمایا۔ تم ان کی
فضیلت کا اعتراف کرو۔ اور ان کے نقش قدم پر چلو۔ جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق اور سیرت کو
اپناؤ، اس لئے کہ یہ ٹھیک ٹھیک ہدایت پر تھے۔“

حضرت عبدالرحمن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ
سے بہت سے سوالات کئے تو آپ نے فرمایا ”ہم پر ایک وقت ایسا تھا کہ ہم کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں
کر سکتے تھے اور نہ ہی کوئی فتویٰ دے سکتے تھے، اس لئے کہ ہم اس کے اہل ہی نہیں تھے۔ پھر اللہ عز
وجل کے فیصلے کے نتیجے میں ہم اس منزل پر پہنچے، جسے تم دیکھ رہے ہو۔

فَمَنْ عَرَضَ لَهُ مِنْكُمْ قَضَاءٌ بَعْدَ الْيَوْمِ فَلْيَقْضِ بِمَا فِي
كِتَابِ اللّٰهِ، فَإِنْ جَاءَهُ 'أَمْرٌ' لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ فَلْيَقْضِ بِمَا
قَضَى بِهِ نَبِيهِ ﷺ فَإِنْ جَاءَهُ 'أَمْرٌ' لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ وَلَا
قَضَى بِهِ نَبِيهِ ﷺ فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ، فَإِنْ جَاءَهُ
'أَمْرٌ' لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ، وَلَا قَضَى بِهِ نَبِيهِ ﷺ وَلَا قَضَى

به الصالحون فليجتهد رايه، ولا يقل انى اخاف فان الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك امور ر مشتبها ت فدع ما يربك الى ما لا يربك۔ (۴)

چنانچہ آج کے بعد جسے کوئی معاملہ پیش آئے، اسے اللہ کی کتاب کے مطابق حل کرے۔ اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو اسے اپنے نبی ﷺ کے فیصلے کے مطابق نبٹائے اور اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے، جس کا ذکر نہ کتاب اللہ میں ہے نہ نبی ﷺ کی سنت میں تو اسے چاہئے کہ وہ (سلف) صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر نہ اللہ کی کتاب، نہ نبی ﷺ کے فیصلوں میں اور نہ سلف صالحین کے فیصلوں میں موجود ہو تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔ یہ نہ کہے کہ مجھے (فیصلہ کرنے سے) ڈر لگتا ہے، اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے، حرام بھی واضح ہے البتہ ان دونوں (حلال و حرام) کے درمیان بعض چیزیں مشتبہ ہیں۔ تم مشکوک چیز کو چھوڑ کر اس صورت کو اختیار کرو جس میں کوئی شک نہیں۔“

اس بیان سے درج ذیل حقیقت واضح ہو گئی اور فقہ کی ماخذ چار چیزیں قرار پائیں۔
(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول ﷺ (۳) اجماع امت اور (۴) قیاس، تاہم اجماع اور قیاس بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول ہو۔

صحابہ کرامؓ، تابعینؓ اور بہت سے تبع تابعینؓ میں بھی کتاب و سنت سے استخراج مسائل اور اجتہاد کی وافر صلاحیتیں موجود تھیں، اس لئے ان کے زمانے میں عام طور پر منضبط اور مدون اصولوں کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، البتہ بعد کے ادوار کے لئے اس کی ضرورت مسلمہ تھی۔ جبکہ عجم میں بھی دور دور تک اسلام پھیل گیا اور عرب میں بھی علم و فقہ کی صحابہ جیسی قابلیت نہیں پائی جاتی تھی۔ اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے سب سے پہلے جس شخصیت نے ان اصول و ضوابط کی تدوین کا کام کیا، اس بارے میں اہل علم کے ہاں معمولی اختلاف ہے۔ اصول السرخسی (۵) کے مقدمہ میں علامہ ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں۔

واما اول من صنف فى علم الاصول — فيما نعلم — فهو

امام الائمہ وسراج الامة ابو حنیفۃ النعمان حیث بین طرق الاستنباط فی ” کتاب الراۃ “ لہ۔

ہمارے علم کے مطابق اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والی ہستی امام الائمہ، سراج الامة ابو حنیفہ نعمان (بن ثابت) کی ہے کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی کتاب (الراۃ) میں استنباط و استخراج مسائل کے اصول وقواعد بیان کئے جبکہ علامہ اسنوی (6) نے التہدید میں، امام زرکشی نے البحر المحیط میں (7، 8) اور استاد ابو زھرہؒ نے اپنی کتاب ” اصول الفقہ “ میں، امام شافعیؒ کو اصول فقہ کا مدون اول قرار دیا ہے۔ الاستاذ ابو زھرہؒ تحریر فرماتے ہیں۔

ولقد کان الشافعی جدیرا بان یکن اول من یدون ضوابط الایستنباط فقد اوتی علما دقیقا باللسان العربی، حتی غد فی صفوف الکبار من علماء النعة، و اوتی علم الحدیث فتخرج علی اعظم رجالہ واحاط بکل انواع الفقہ فی عصرہ، و کان حرصا کل الحرص علی ان یعرف اسباب الخلاف و الوجهات المختلفة التي يتجه اليها انظار المختلفین۔ (۹)

امام شافعیؒ اس لائق تھے کہ آپ ضوابط استنباط کی تدوین کے معاملے میں اولیت کا شرف حاصل کرتے کیونکہ ایک طرف آپ عربی زبان کی باریکیوں کے ایسے جید عالم تھے کہ آپ کا شمار کبار علماء لغت میں ہوتا ہے تو دوسری طرف آپ نے عظیم محدثین سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔ اس طرح آپ حدیث کے بہترین عالم تھے۔ اس کے علاوہ آپ اپنے زمانے کے تمام مکاتب فقہ کی فقہ کو تمام تر انواع کے ساتھ جاننے والے تھے اور صحابہؓ کے زمانے سے لے کر اپنے زمانے کے علماء کے اختلافات پر آپ کی گہری نظر تھی۔ اس کے ساتھ آپ کی انتہائی دلچسپی اور خواہش اس امر میں رہتی کہ آپ اختلاف کے اسباب اور ان پہلوؤں سے مکمل واقف ہوں جن کی طرف (اختلاف فی مسائل میں) علماء اسلام کی نگاہ رہتی تھی۔

شیعہ امامیہ میں سے آیت اللہ سید حسن الصدر نے بھی اگرچہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصول

فقہ کے سب سے پہلے مصنف امام محمد باقر ہیں لیکن انہوں نے اس سلسلے میں امام صاحب کی کسی مستقل تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔ صرف قواعد کی املاء کا ذکر کیا ہے۔ سید حسن الصدر لکھتے ہیں

اعلم ان اول من اسس اصول الفقہ و فتح بابہ و فتق مسائلہ الامام ابو جعفر محمد الباقر ثم من بعده ابنہ الامام وقد امليا علی اصحابہما قوا عدہ۔

”یاد رکھیے، جس شخصیت نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا اور مسائل کی توضیح کی وہ امام ابو جعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے بیٹے ہیں۔ ان دونوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے قواعد لکھوائے۔“ (۱۱)

لیکن یہاں بحث بعض قواعد کے املاء کی نہیں بلکہ مستقل تصنیف کی ہے، اس لئے یہ دعویٰ درست نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی کتاب (الرائی) ان کی بعض دوسری تصنیفات کی طرح علمی ذخائر میں دستیاب نہیں، اس لئے اکثر اہل علم کے نزدیک دستیاب علمی ذخائر کے مطابق اصول فقہ میں اولین تصنیف کا شرف امام شافعیؒ کی کتاب (الرسالہ) کو حاصل ہے۔

بہر حال امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے جن امور کو فقہ کی بنیاد اور اصول ٹھہرایا، اسی پر امت متفق رہی۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ

اخذ بكتاب الله فمالم اجد في سنة رسول الله ﷺ فان لم اجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه، اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الى قول غيرهم، فاما اذا نتهى الامر الى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء و سعيد بن المسيب وعدد رجالا فقوم اجتهدوا، فاجتهد كما اجتهدوا۔ (۱۲)

میں اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں، جب مجھے اس میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں رسول

اللہ ﷺ کی سنت کو لے لیتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب و سنت دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے قول کو لیتا ہوں۔ ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ان کے اقوال سے باہر نکل کر کسی اور کا قول نہیں لیتا لیکن جب بات ابراہیم نخعی، عامر شعبی، محمد ابن سیرین، حسن بصری، عطاء اور سعید بن مسیب اور اس درجے کے دوسرے افراد تک پہنچ جائے، تو ان لوگوں نے اجتہاد کیا تھا، بس میں بھی اجتہاد کروں گا جس طرح کہ انہوں نے اجتہاد کیا تھا۔

اس طرح امام شافعیؒ کی کتاب ”الرسالہ“ سے بھی یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی بنیاد، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد دوسری صدی ہجری کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف و تالیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی ۲۲۲ھ نے اصول فقہ پر دو نہایت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ ایک کتاب ”المجمل“ اور دوسری ”ماخذ الشرائع“، اس کے بعد شیخ احمد بن حسین المعروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ”کتاب الذخیرۃ“ اور امام ابو بکر بھاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے ”کتاب الاصول“ تصنیف کی۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ ان کے بعد ہر دور میں اس موضوع پر جلیل القدر کتب تصنیف ہوئیں۔ جن میں سے امام فخر الاسلام علی بن محمد البرز دوی حنفی ۴۸۳ھ کی کتاب ”الاصول“، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی کتاب المستصفی، شیخ ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد المعروف سیف الدین الآمدی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب ”احکام الاحکام فی اصول الاحکام“، قاضی ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی متوفی ۶۸۵ھ کی تصنیف ”منہاج الوصول الی علم الاصول“، شیخ علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد مرادی حنبلی متوفی ۸۸۵ھ کی کتاب ”تحریر المنقول و تہذیب الوصول“ نے شہرت دوام حاصل کی۔

متاخرین کی کتب میں، حسامی، المنار، توضیح تلویح۔ مسلم الثبوت، نور الانوار اور اصول الشاشی ہیں جو درس نظامی میں شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام کتب عربی میں ہیں۔

اب جب کہ تفسیر، حدیث، فقہ پر کافی لٹریچر اردو زبان میں آچکا ہے مگر اصول فقہ پر (میرے محدود علم کی حد تک) کوئی مستقل اور جامع تصنیف ایسی منظر عام پر نہیں آئی جو اردو خواں طبقے کے لئے ان بڑی بڑی عربی کتب کا بدل ثابت ہو۔

نابغہ روزگار، محدث عصر، فقیہہ زماں، غزالی دوراں، حجتہ الاسلام، شیخ التفسیر والحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹک، علم کا بحر بے کراں، ذہانت کا نیر تاباں، تقویٰ میں عالی شان اور گفتگو میں فصیح السان تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، منطق، فلسفہ، عربی ادب، صرف ونحو، بیان و بدیع اور اسرار الشریعہ وغیرہ کسی بھی موضوع پر جب آپ گفتگو کرتے یا لیکچر دیتے تو ایسے معلوم ہوتا کہ آپ اسی مضمون میں متخصص (specialist) ہیں۔

آپ مدرسہ شاہی مراد آباد (ہندوستان) سے فارغ التحصیل تھے۔ قدرت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، آپ کے غیر معمولی حافظے کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ جب آپ دور طالب علمی میں مراد آباد کے مدرسہ شاہی میں پڑھ رہے تھے تو ایک مرتبہ امتحان ہوا۔ روزانہ بڑی بڑی کتابوں کے تحریری پرچے ہوتے تھے، جن میں صدر الدین شیرازی کی صدرا اور قاضی مبارک جیسی انتہائی مشکل اور دقیق کتابیں بھی تھیں۔ ایک دن شیخ الحدیث مولانا فخر الدین صاحب بڑے غصے میں تھے کہ معین الدین نے کتابیں سامنے رکھ کر پرچے حل کئے ہیں۔ منطق کے استاد مولانا عجب نور صاحب نے مدافعت کی اور مشورہ دیا کہ انہیں سامنے بٹھا کر دوبارہ امتحان لیا جائے، معاملہ صاف ہو جائے گا۔ چنانچہ یہی ہوا اور مولانا موصوف چار گھنٹے تک مسلسل صدرا کا امتحان دیتے رہے اور اس دوران ایک لمحے کے لئے بھی آپ کا قلم نہ رکا۔ مولانا فخر الدین نے حیران ہو کر مولانا عجب نور سے کہا۔ ”میں نے بہت سے ذہین افراد دیکھے ہیں جن کے اندر قوت مطالعہ موجود ہے مگر ایسے غضب کا حافظہ میں نے کبھی نہیں دیکھا۔“

شمس الائمہ امام سرخسی کے بارے میں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ

پانچویں صدی ہجری میں جب ماوراء النہر میں خاقان کی حکومت تھی، خاقان نے ایک آزاد شدہ لونڈی سے عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح کر لیا۔ خاقان اس پر غیر معمولی طور پر فریفتہ ہو چکا تھا۔ اس لئے اسے زمانہ عدت کا انتظار شاق گذر رہا تھا۔ شمس الائمہ کو جب ایک

شرعی معاملہ کی پامالی کی خبر پہنچی تو انھوں نے سلطان کی اس حرکت پر سخت گرفت کی اور اسے شریعت کی خلاف ورزی پر محمول کیا۔ خاقان نے اگر اتباع نفس کا مظاہرہ کیا تھا تو ایک غیور عالم اسے کیونکر برداشت کر سکتا۔ شمس الاممہ نے بلا خوف ملامت اس نکاح کے از روئے شریعت حرام ہونے کا فتویٰ دے دیا۔ خواہش پرست حکمران کی طرف سے اس جرأت کا جواب یہ تھا کہ فقہ اسلامی کے اس رکنِ ربیع اور علم و فضل کے اس بحرِ ذخار کو پندرہ سال کیلئے ارجند کے اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا۔ لیکن تشنگانِ علم کا رجوع امام موصوف کی طرف برابر جاری رہا۔ شاگردوں کا حلقہ کنوئیں کی منڈیر پر بیٹھ جاتا اور اندر سے امام محترم کے علم و عرفان کا بحرِ بیکراں موجزن ہو جاتا۔ جو کچھ وہ بولتے جاتے شاگرد لکھتے جاتے۔ فقہ حنفی کی جلیل القدر کتاب ”المبسوط“ کی پندرہ جلدیں (تینیں اجزاء) اور السیر الکبیر کی مفصل و جامع شرح اسی قید کے زمانے کی تصنیفات ہیں۔ (۱۵)

شیخ الحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹک کے ساتھ بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ ایک دفعہ حکومت وقت نے جب ۱۹۶۴ء میں آپ کو جیل میں ڈال دیا۔ دوسرے ساتھیوں کے علاوہ جناب پروفیسر خورشید احمد صاحب (نائب امیر جماعت اسلامی و ممتاز ماہر معاشیات) بھی وہاں موجود تھے۔ پروفیسر صاحب موصوف نے آپ سے درخواست کی مجھے اصول فقہ پڑھا دیں۔ مولانا معین الدین فرماتے ہیں کہ وہاں میرے پاس کتابیں نہیں تھیں۔ لہذا میں نے حافظہ کی مدد سے ہی بحمد اللہ انہیں اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی، توضیح مکتوح وغیرہ اصول کی متداول کتابیں پڑھا دیں۔

اس وقت جو کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ حضرت شیخ کے ان دروس (لیکچرز) پر مشتمل ہے جو آپ نے ادارہ معارف اسلامی کراچی میں جولائی اگست ۱۹۶۶ء میں ارشاد فرمائے۔ ان دروس کے حصول اور کیسٹس سے صفحہ قرطاس پر منتقلی اور طباعت کی کہانی اور اس سلسلے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا ذکر تو براہِ محترم جناب پروفیسر نورور جان صاحب کریں گے کیونکہ یہ انھیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب اگرچہ حضرت شیخ کی مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن مستقل تصنیف سے کم بھی نہیں۔ کیونکہ آپ کے لیکچرز حذف و زوائد سے خالی ہوتے اور آپ کی گفتگو اصل موضوع تک ہی محدود رہتی۔ قارئین کرام کا مطالعہ کتاب اس امر کی شہادت کے لئے ان شاء اللہ کافی ہوگا۔ ان

شاء اللہ اردو خواں طبقہ کے ججز (Judges)، وکلاء (Advocates)، ماہرین قانون وغیرہ کیلئے بالخصوص اور عربی جاننے والے اہل علم مدرسین و طلباء مدارس عربیہ کیلئے بالعموم ضخیم عربی کتب کا نچوڑ ثابت ہوگی۔ اسے مدارس عربیہ اور قانون کی تعلیم دینے والے اداروں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ حضرت شیخ نے اس دقیق اور مشکل فن کو جس انتہائی جامع اور سہل انداز میں بیان کیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ آپ کے ان دروس (لیکچرز) کی اشاعت حضرت شیخ کے شاگردوں پر بالخصوص اور دوسرے اہل علم پر بالعموم ایک قرض تھا، جسے برادر محترم جناب پروفیسر نورور جان صاحب کی محنت شاقہ نے ادا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہماری طرف سے اور جملہ اہل اسلام کی طرف سے بہترین جزاء عطا فرمائے۔ (آمین)

حافظ محمد عارف (نائب شیخ الحدیث)

جامعہ عربیہ، جی۔ ٹی۔ روڈ گوجرانوالہ، (۸ نومبر ۱۹۹۹ء)

مقدمہ

حوالہ جات

- (۱)۔ جامع الاصول ۱۷۷ بحوالہ سنن ابی داؤد (کتاب الا قضیۃ) والترمذی (کتاب الاحکام)
- (۲)۔ مقدمہ کتاب الرسالہ الامام الشافعیؒ ۱۰-۱۲ مکتبہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی۔
- (۳)۔ جامع الاصول ۲۹۲ جلد اول
- (۴)۔ جامع الاصول ۷۹ اداخرجہ النسائی ۸۰/ ۲۳۰ فی القضاۃ (باب الحکم باتفاق اہل العلم)
- (۵)۔ امام ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی متوفی ۴۹۰ھ
- (۶)۔ متوفی ۷۷۷ھ-۸۔ مقدمہ البحر المحیط از بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الشافعی الزرکشی متوفی ۷۹۳ھ
- (۹)۔ اصول الفقہ از الاستاذ ابو زہرۃ مطبع دار الفکر العربی
- (۱۰)۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ
- (۱۱)۔ اصول الفقہ از امام ابو زہرۃ ۱۳
- (۱۲)۔ جریۃ الاتحاد ستمبر ۹۹، مضمون، امام ابو حنیفہ کے فقہی اصول از مولانا گوہر رحمن
- (۱۳)۔ ظفر المصطفیٰ باحوال المصنفین ۸۸ تا ۹۰ از مولانا محمد حنیف گنگوہی۔
- (۱۴)۔ کاروان عزیمت از عبدالغنی فاروق ۳۶۱، ۳۶۲
- (۱۵)۔ جریۃ الاتحاد ستمبر ۱۹۹۹ بحوالہ المجلد (مصر) مقالہ ڈاکٹر عبدالغنی حسن

**PRINCIPLES
OF
ISLAMIC JURISPRUDENCE**

**BY
LATE MAULANA MOEEN-U-DIN**

**COMPILATION
BY
PROF:NOOR WAR JAN**

فقہ کیسے وجود میں آئی؟

(ماخذ ”ایشیا“ ۱۶۔ اکتوبر ۱۹۸۸ء)

نبی اکرم ﷺ کے دورِ سعادت میں بھی صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلافِ رائے موجود تھا، لیکن اس اختلافِ رائے کو حضور ﷺ نے نہیں روکا بشرطیکہ یہ اختلافِ رائے حدود کے اندر ہو۔ مثال کے طور پر جس وقت نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ہدایت فرمائی کہ بنی قریظہ میں پہنچو۔ انہیں ان کی غداری اور بے وفائی کی سزا دی گئی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:۔

”تم میں سے جو لوگ خدا اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھیں۔“

صحابہ کرامؓ جب روانہ ہوئے تو راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض صحابہؓ نے نمازِ عصر راستے میں نہ پڑھی اور بنی قریظہ پہنچ کر بعد از وقت نمازِ عصر ادا کی۔ ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں راستے میں نمازِ عصر پڑھنے سے منع فرمادیا ہے۔ کچھ صحابہؓ نے راستے میں ہی نمازِ عصر پڑھ لی۔ انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ جلد از جلد بنی قریظہ پہنچو، نبی ﷺ کے سامنے یہ دونوں باتیں پیش کی گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں نے صحیح کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک گروہ نے نبی ﷺ کے ارشاد کے ظاہری مفہوم کو پیش نظر رکھا اور دوسرے گروہ نے نبی ﷺ کے منشا اور ارشاد کی روح کو مد نظر رکھا۔ اس لیے نبی ﷺ نے دونوں گروہوں کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

اسی طرح یہ مثال بھی ہمارے سامنے ہے کہ ایک دن اہلِ قبا کے درمیان کچھ اختلافات پیدا ہو گئے اور لوگوں کے درمیان مار پیٹ تک نوبت پہنچ گئی۔ نبی ﷺ مصالحت کرانے وہاں تشریف لے گئے۔ روانگی سے قبل آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اگر میں وقت پر نہ پہنچوں تو ابوبکرؓ سے کہہ دینا کہ وہ نماز پڑھائیں۔ نبی ﷺ کو دیر ہو گئی تو حضرت بلالؓ نے ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی۔ اس دوران نبی ﷺ تشریف لے آئے۔ آپ ﷺ بڑھتے بڑھتے پہلی صف میں شامل ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ کو دیکھ کر ہاتھ پر ہاتھ مارنا شروع کر دیئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی آنکھوں کے گوشوں سے

نبی ﷺ کو دیکھا تو پیچھے ہٹنے لگے۔ نبی ﷺ نے ہاتھ کا اشارہ کیا کہ اپنی جگہ کھڑے رہو اور بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹ آئے اور نبی ﷺ نے آگے بڑھ کر نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو فرمایا، اے ابوبکرؓ جب میں نے حکم دیا کہ نماز پڑھاتے رہو اور پیچھے نہ ہٹو تو تم پیچھے کیوں ہٹے؟ انہوں نے جواب دیا:۔

”ابن ابی قحافہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں آگے کھڑا امامت کرتا رہے۔“

اس کے بعد ایک اور واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک جگہ نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لیے مجھے ہمراہ لے گئے، نبی ﷺ کو کچھ دیر ہو گئی۔ صحابہؓ نے محسوس کیا کہ نماز کا وقت جا رہا ہے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو اپنا امام بنایا اور ان کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔ اسی اثناء میں نبی ﷺ واپس تشریف لے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو متوجہ کیا وہ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی ﷺ نے ہاتھ سے اشارہ سے ہدایت فرمائی کہ بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ اس ہدایت پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے نماز پڑھائی اور حضور ﷺ نے ان کے پیچھے نماز ادا کی۔

اب غور کریں کہ یہ دونوں بزرگ صحابی ہیں اور ان کا طرزِ عمل آپس میں مختلف ہے۔ ایک تو امامت کرتے کرتے پیچھے ہٹ گئے اور دوسرے بزرگ نے نبی ﷺ کی امامت کی، لیکن نبی ﷺ نے کسی کو بھی ملامت نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے حضور ﷺ کے ظاہری حکم کی تعمیل کی، اور حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے مقامِ نبوت کو ملحوظ رکھا۔ حضرت ابوبکرؓ کو قرآن سے یہ بات معلوم تھی کہ نبی ﷺ کے امر کا منشا اجازت ہے۔ اس بات کی اجازت کہ آپ نماز مکمل کر لیں۔ یہ نبی ﷺ کا امر وجوبی نہیں۔ نبی ﷺ کا امر وجوبی اس وقت تھا جب آپ ﷺ مرضِ وفات میں مبتلا ہو گئے۔ اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے حکم کے مطابق نماز پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اختلافات اگر حدود کے اندر ہوں تو ناپسندیدہ نہیں لیکن اگر یہ اختلافات حدود سے باہر نکل جائیں اور اصول کے اختلافات بن جائیں اور ان کے نتیجے میں فرقے بن جائیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، تو یہ اختلافات

ناپسندیدہ ہیں۔ اس قسم کے تفرقے اور اختلاف کی خود قرآن نے مذمت کی ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ

”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاُخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ“ (آل عمران۔ ۱۰۵)

ترجمہ ”ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے تفرقہ برپا کیا اور اختلاف کیا جب کہ ان کے پاس کھلی کھلی واضح ہدایات آگئی تھیں۔“

اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں فروعی مسائل پر اختلاف اتنا بڑھا کہ وحدت ملی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ چاہتے تھے، اور خود قرآن مجید کا بھی یہ منشا ہے، کہ اختلاف اور اتفاق وحدت اور کثرت میں توازن رہنا چاہیے۔ کثرت بھی ہونی چاہیے اور کثرت میں وحدت کو جلوہ گر اور نمایاں بھی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ ذوق نے کہا ہے کہ

گل ہائے رنگارنگ سے ہے زینت چمن

اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

جب تک خلافت راشدہ کا نظام قائم رہا اس وقت تک سنت الخلفاء ایک ادارہ تھا۔ خلیفہ راشد مجلس شوریٰ کے مشورے سے ایک فیصلہ کرتے اور وہ قانون کی شکل اختیار کر جاتا۔ اسے سنت الخلفاء کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين“

یعنی ”میری سنت کو اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے پکڑو۔“

خلفائے راشدین کا طریقہ تھا کہ جب ان کے سامنے فیصلہ طلب مسائل آتے تو مجلس شوریٰ کا اجلاس طلب کیا جاتا، اربابِ حل و عقد کو بلایا جاتا اور پھر کثرتِ رائے سے یا متفقہ طور پر جو فیصلہ ہوتا وہ نافذ ہو جاتا اور ریاست کا قانون بن جاتا۔ اس فیصلہ کے بعد بھی اگر کوئی رائے پائی جاتی تو وہ محض اختلافِ رائے ہوتا۔ اسے قانون کی شکل نہیں دی جاتی تھی۔ اس طرح خلافت

راشدہ کے ذریعے مسلمانوں کے اندر ایک وحدت قائم تھی جسے آئینی یا قانونی وحدت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن خلافت راشدہ کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد جب بادشاہت اور ملوکیت کا دور آیا تو مشاورت کا یہ طریقہ ختم ہو گیا، کیونکہ اگر بادشاہ اہل علم و تقویٰ اور ارباب حل و عقد کو جمع کر کے مشورے اور فیصلے کرتے تو اس سے ان کی ملوکیت نہیں چل سکتی تھی۔ پھر بادشاہوں کے ارد گرد جس قسم کے لوگ جمع رہتے تھے، مسلم معاشرے میں ان کی یہ حیثیت نہیں تھی کہ وہ کوئی قانون بناتے اور لوگ اس قانون کو اسلامی قانون سمجھ کر تسلیم کر لیتے۔ اس صورت حال میں جہاں جہاں بھی علماء، فقہاء اور ائمہ موجود تھے انہوں نے اپنے طور پر اس پیدا شدہ خلاء کو پر کرنے کی کوشش کی، اور مسلم معاشرے میں جو نئے نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے، اپنے علم اور رائے کے مطابق ان کو حل کرنے کی سعی کی۔ اس طریقے سے فقہائے امت کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئے۔ اختلاف کا آغاز ہوا۔ اور مسلم معاشرے میں جو قانونی وحدت موجود تھی وہ باقی نہ رہی۔ بالفاظ دیگر میں کہہ سکتا ہوں کہ اتفاق اور اختلاف وحدت اور کثرت کے درمیان جو توازن موجود تھا وہ باقی نہ رہا اور مختلف فقہی مذاہب وجود میں آ گئے۔

حضرت فاروق اعظمؓ کے دور خلافت کا واقعہ ہے کہ آپ نے صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو مدینہ منورہ سے کوفہ بھیجا۔ کوفہ اس وقت بہت بڑی فوجی چھاؤنی تھی اور کثرت سے وہاں صحابہ کرامؓ اور تابعین موجود تھے۔ ایک اندازے کے مطابق کم از کم ایک ہزار صحابہ کوفہ میں موجود تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روانہ کرتے وقت حضرت عمرؓ نے اہل کوفہ کو لکھا کہ میں ایک ایسے عالم کو تمہارے پاس بھیج رہا ہوں جس کی مجھے بھی مدینہ منورہ میں اشد ضرورت ہے، لیکن میں تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دے رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے درمیان دین کا علم پھیلے اور تمہیں قانون شریعت کا پتہ چلے۔

حضرت عمرؓ کی اس سعی کے نتیجے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے فقیہ اور مجتہد تھے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دور خلافت میں جب کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنایا تو انہوں نے دیکھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے ہزاروں کی

تعداد میں فقہاء اور علماء کوفہ میں موجود ہیں۔ حضرت علیؑ نے ایک موقع پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائے۔ انہوں نے کوفہ کو علم سے بھر دیا۔ اس طرح کوفہ علم دین اور فقہ کا مرکز بن گیا۔ حضرت علقمہؓ اور اسودؓ آپ کے نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعیؓ ان کے شاگرد ہیں اور حضرت حمادؓ آگے ان کے شاگرد ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ انہی حضرت حماد بن ابی سلیمان کے شاگرد و رشید ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دو نمایاں شاگرد ہیں۔ قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ۔ ان کی مثال اس طرح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فصل تیار کی، قاضی ابویوسفؒ نے روٹی بنائی اور امام محمدؒ نے اس روٹی کو خلق خدا میں تقسیم کر دیا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا سلسلہ شاگردی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے کوفہ میں حضرت حماد بن ابی سلیمانؓ کے علاوہ بار بار حرم کعبہ اور حرم مدینہ کا سفر اختیار کر کے یہاں کے علم و فضل سے بھی استفادہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے علمی و تحقیقی کام سے فقہ حنفی کا آغاز ہوا۔

مدینہ کی روایت

مدینہ منورہ بھی علم و فقہ کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ تین بڑے فقہاء تھے، جو مختلف مسائل کے بارے میں رائے دیتے تھے۔ مدینہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں مرکز خلافت رہا ہے۔ دور صحابہؓ کے بغداد تابعینؓ کے زمانہ میں حضرت قاسم بن محمد بن ابوبکرؓ، سلیمان بن لبیدؓ، سالم عالم بن عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، خارجہ بن زید بن ثابتؓ اور دیگر سات مشہور فقہاء گزرے ہیں۔ امام مالکؒ کی موطاء اور آپ کی فقہ انہیں صحابہ اور تابعین کی بیان کردہ احادیث مسائل سے مرتب ہوئی تھی۔ حضرت امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام شافعیؒ نے بھی بہت حوصلہ افزائی فرمائی۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سارے لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اہل و عیال ہیں۔ دیگر ائمہ کرام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تحقیقات اور آپ کے دلائل سے کئی جگہ استفادہ کیا ہے اور کئی جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ اس طریقے سے چار فقہی مسالک معرض وجود میں آ گئے۔ جو آج اکثر مسلم ممالک میں رائج ہیں۔

سنتِ رسول اللہ ﷺ

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

(الاحزاب-۲۱)

”درحقیقت تم لوگوں کے لئے اللہ کے رسول ﷺ میں ایک بہترین نمونہ تھا۔“

معین الدینؒ کا مختصر تعارف

نام:	معین الدینؒ
ولدیت:	مولانا نور الدینؒ
پیدائش:	اواخر فروری ۱۹۲۰ء بمقام عیسک چونترہ (کرک) پاکستان
وفات:	۲۷ جولائی ۱۹۸۲ء
	(۱۵ شعبان المعظم ۱۴۰۲ھ - بوقت عصر - عمر ۶۲ سال پانچ ماہ اور چند دن)
تحصیل علم:	پانچویں جماعت میں والد کی وفات کے بعد سکول کی تعلیم چھوڑ کر ۱۹۳۱ء تا اگست ۱۹۴۲ء تک اٹھارہ علوم و فنون میں کمال حاصل کیا۔ آپ نے مولانا عمل الدین ٹیری کوہاٹ اور قاسم العلوم مراد آباد (انڈیا) میں مشاہیر عالم اساتذہ سے علوم و فنون میں دستگاہ حاصل کی۔
	۱۹۴۲ء تا ۱۹۸۲ء یعنی پوری عمر تدریس اور جماعت اسلامی کے رکن کی حیثیت سے علمی و عملی خدمات میں صرف کردی۔
	محقق، مفسر، فقیہ، مورخ، محدث، عظیم خطیب اور مجاہد کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں اُن کا نام ہمیشہ تابندہ رہے گا۔
	(ماخذ - معین الدینؒ - احوال و آثار از مؤلف)

کی بنیاد رکھی۔

حضور ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ

”لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ حَتَّىٰ أَنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ اتَىٰ أَمَةً

عَلَانِيَةً لِّكَانَ فِي أَمَتِي مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ“

”تم لازماً اپنے پیشرو امتوں اور قوموں کے طریقوں اور ان کی عادات کی پیروی

کرتے رہو گے یہاں تک کہ اگر گزشتہ امتوں میں کوئی ایسا شخص بھی ہو جس نے اپنی ماں سے

اعلانہ بدکاری کی ہوگی تو میری امت میں بھی ایسے لوگ پیدا ہو جائیں گے جو یہی کام کریں گے“

اس حدیث میں بھی ”سنن“ کے لفظ کا اطلاق گزشتہ قوموں کی عادات اور ان کے طور

طریقوں پر کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ“ (الاحزاب-۳۸)

”یہ اللہ کی عادت اور طریقہ ہے ان قوموں میں جو تو میں ان سے پہلے گزر چکی ہیں۔

سورہ بنی اسرائیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا

تَحْوِيلًا (بنی اسرائیل-۷۷)

”یہ اللہ تعالیٰ کا طریقہ ہے ان لوگوں کے بارے میں جو تم سے پہلے ہم نے بھیجے

ہیں۔ اور ہمارے طریقہ اور ہماری عادت کے لئے تم کہیں کسی قسم کی تبدیلی نہ پاؤ گے“

قرآن مجید اور احادیث میں لفظ ”سُنَّة“ جہاں جہاں آیا ہے، اس کا اصل لغوی مفہوم

مطلق عادت اور مطلق طریقہ ہے۔ اب اس عادت اور طریقے کا معیاری ہونا یعنی پسندیدہ اور

مستحسن ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر ”سُنَّة“ کے لفظ میں یہ بات داخل ہوتی کہ وہ طریقہ معیاری

اور پسندیدہ ہو تو پھر چاہئے تھا کہ ایک برے طریقے اور بری عادت پر ”سُنَّة“ کے لفظ کا اطلاق نہ

ہوتا۔ احادیث میں جس طرح لفظ ”سُنَّة حَسَنَة“ استعمال ہوا ہے اسی طرح ”سُنَّة سَيِّئَة“ کا

بھی استعمال ہوا ہے۔

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ شخص جو ایک برے طریقے کی بنیاد رکھتا ہے، کم از کم یہ

تصور رکھتا ہو کہ اس کا طریقہ معیاری اور پسندیدہ ہے۔ اور اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میرا طریقہ نمونہ تقلید بنے۔ کسی طریقے یا عادت کا اس کے فاعل کے نزدیک معیاری اور پسندیدہ ہونا یا کسی طریقہ کا نمونہ تقلید بننا، یہ باتیں لفظ ”سنۃ“ کے مفہوم سے خارج ہیں۔ مثال کے طور پر نبی کریم نے قاتیل کے فعل قتل پر لفظ ”سنۃ“ کا اطلاق کیا ہے۔ ”لانہ اول من سنّ القتل“۔ اس لئے کہ سب سے پہلے اس شخص نے خونِ ناحق کی بنیاد رکھ دی اور خونِ ناحق کے طریقے کا آغاز کیا۔ اب کہیں سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ قاتیل اپنے دل میں اپنے اس فعل کو اچھا سمجھتا تھا۔ اور نہ ہی اس کا یہ تصور تھا کہ اس کا یہ فعل سوسائٹی میں معیاری تصور کیا جائے اور اس کی تقلید کی جائے، اور قیامت تک آنے والی نسلوں کے لئے نمونہ تقلید بن جائے۔ قاتیل کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ اس کے فعل قتل کے اثرات قیامت تک طویل اور دراز ہوتے چلے جائیں گے۔ لیکن اس کے باوجود قاتیل کے اس فعل پر ”سنۃ“ کے لفظ کا اطلاق کیا گیا۔

اس بحث سے واضح ہو گیا کہ لغتِ عربی میں ”سنۃ“ کا مفہوم مطلق طریقہ اور مطلق عادت ہے۔ اب خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، معیاری ہو یا غیر معیاری، اس طریقہ کی ابتدا کرنے والا اپنے تصور اور خیال میں اسے قابلِ تقلید سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہے، یہ تمام باتیں ”سنۃ“ کے لغوی مفہوم سے خارج ہیں۔

”سنۃ“ فقہاء کی اصطلاح میں

فقہاء کی اصطلاح میں ”سنۃ“ کے لفظ کا اطلاق ایک ایسے فعل پر ہوتا ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے ”مداومت“ اختیار کی ہو یعنی وہ فعل نبی کریم ﷺ کا عام معمول رہا ہو۔ کبھی کبھو ایک یا دو مرتبہ آپ نے اسے چھوڑ بھی دیا ہو لیکن عام طور پر وہ فعل آپ کا معمول رہا ہو۔ فقہاء اپنی اصطلاح میں ایسے فعل پر لفظ ”سنۃ“ کا اطلاق کرتے ہیں۔

سنت کا درجہ مستحب سے اوپر اور بلند ہے لیکن واجب سے کم اور نیچے ہے۔ لیکن جب قانونِ شرعی کے ماخذ سے بحث کی جاتی ہے اور اصولین قانونِ شرعی کے ماخذ کا شمار کرتے ہیں تو ایسی صورت میں سنت سے ان کی مراد وہ قول یا فعل یا تقریر ہوتی ہے جو حضور ﷺ سے ثابت ہو۔ قول کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ کی طرف جو اقوال منسوب ہیں وہ یقینی طور پر آپ سے ثابت

ہوں۔ اسی طرح وہ افعال جن کی نسبت حضور ﷺ کی طرف ہو، ان کی نسبت پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو۔ تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ جب لوگوں نے آپ ﷺ کے سامنے مختلف قسم کے کاروبار کئے اور معاملات طے کئے۔ آپس میں مختلف قسم کی باتیں بھی کیں۔ اور حضور ﷺ نے ان معاملات اور افعال کو دیکھا اور خاموشی اختیار کی۔ آپ نے ان افعال اور کاروباری معاملات میں کسی قسم کی غلطی کی نشاندہی بھی نہیں فرمائی تو آپ ﷺ کی یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک وہ معاملات اور وہ افعال بجائے خود جائز ہیں اور مشروع ہیں۔ اس مفہوم کو تقریر کہتے ہیں۔

گویا نبی کریم ﷺ کی ثابت شدہ تقریر، آپ ﷺ کے ثابت شدہ اقوال اور آپ ﷺ کے ثابت شدہ افعال کو مجموعی لحاظ سے سنت کہا جاتا ہے۔ قانون شرعی کا پہلا ماخذ اساسی قرآن مجید ہے اور دوسرا ماخذ اساسی سنت رسول ﷺ ہے۔

آثار صحابہ (حدیث موقوف)

صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال پر لفظ آثار کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ یعنی آثار صحابہ کہا جاتا ہے۔ اور ان پر حدیث موقوف کا بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔

حدیث مرفوع

حدیث مرفوع اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہو۔

حدیث اور سنت کا فرق

وہ روایات جن کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف جائے چاہے وہ روایات قولی ہوں یا فعلی ہوں یا تقریری ہوں، ان روایات کو احادیث کہا جاتا ہے۔

ان احادیث میں سے جس قول، جس فعل یا جس تقریر کی نسبت نبی کریم ﷺ تک پایہ ثبوت کو پہنچ جائے اور صحت اور صداقت کے معیار پر پوری اترے تو اسے سنت کہا جاتا ہے۔

لیکن یہی لفظ ”سنة“ جب اضافت کے ساتھ استعمال ہو جائے تو پھر اس سے مراد کبھی کبھی نبی کریم ﷺ کے سوا کسی اور کا طریقہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔

مثلاً حضور ﷺ نے فرمایا ہے ”انکم سترون بعدی اختلافاً کثیراً“

فعلیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين“

”تم میرے بعد عنقریب بہت زیادہ اختلاف دیکھو گے پس تم لازم کرو اپنے آپ پر

میری سنت اور خلفاءِ راشدین کی سنت کی اطاعت کو“

سنتِ خلفاءِ راشدین

سنت الخلفاء سے مراد وہ اجتہادی فیصلے یا وہ انفرادی آراء نہیں ہیں جو خلفائے راشدین نے انفرادی طور پر مختلف مسائل کے متعلق صادر کئے یا قائم کئے بلکہ سنت خلفائے راشدین کا مفہوم یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے باقاعدہ مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے اور مجلسِ شوریٰ سے اتفاق رائے کی بنا پر جو اجتماعی فیصلے کئے ہیں، وہ حقیقت میں سنتِ خلفائے راشدین کے مصداق ہیں۔

جب سنت کا لفظ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً سنة الخلفاء یا سنة ابی بکر و عمر تو اس قسم کے اجتماعی فیصلے مراد لئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اصول فقہ میں جب ”سنة“ کا مطلق اطلاق آتا ہے یعنی جب ”سنة“ کی اضافت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے تو

تمام اصولیین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک سنة الرسول ﷺ یا سنة النبی ﷺ سے مراد صرف نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال ہوتے ہیں یا تقاریر ہوتی ہیں۔ کتاب اللہ کے سلسلہ میں جتنے مباحث گزر چکے ہیں یعنی خاص و عام، مشترک و موؤل، ظاہر، نص، مفسر، محکم، حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ، عبارت النص، اشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص اور امر و نہی وغیرہ، یہ مباحث اور احکام جس طرح کتاب اللہ سے متعلق ہیں، اسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ سے بھی متعلق ہیں۔ سنت رسول اللہ میں بھی بعض نصوص خاص اور بعض عام ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم ایسے حالات اور ایسے احکام سے بحث کر رہے ہیں جو سنت رسول اللہ ﷺ ہی سے مخصوص ہیں اور یہ مباحث اور احکام کتاب اللہ میں جاری نہیں ہوتے۔

”سنت“ ماخذ قوانین شرعیہ

تمام اصولیین اور تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نبی ﷺ سے کوئی فعل ثابت ہو جائے اور یہ بات ہمارے پاس پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ یہ نبی ﷺ کا فعل ہے تو اس کے بعد

اس کے حجت ہونے اور سند ہونے میں اور اس کے ماخذ قانونی شرعی ہونے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اصولیین اور فقہاء نے جتنی بحثیں کی ہیں، انہوں نے اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جس قول یا جس فعل کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف کی جاتی ہے یہ نسبت بجائے خود صحیح ہے کہ نہیں؟ لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ قول یا فعل نبی اکرم ﷺ کا ہے تو پھر تمام ائمہ اور فقہاء اور پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس طرح قرآن مجید بجائے خود حجت اور سند ہے، اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال بجائے خود حجت اور سند ہیں۔
اس سلسلہ میں اصولیین نے مختلف دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

دلائل

۱۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے
”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ط ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا“ (النساء۔ ۵۹)
”اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول ﷺ کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف پھیر دو، اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی ایک صحیح طریقہ کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے“
یہاں اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ فعل اطاعت کا تذکرہ کیا گیا ہے لیکن اولی الامر کے ساتھ لفظ ”اطیعوا“ کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعتیں مستقل ہیں اور اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔ اگر رسول ﷺ کی طاعت بھی بحیثیت اولی الامر یا بحیثیت مرکز ملت ہوتی تو پھر چاہیے تھا کہ قرآن مجید کی آیت یوں ہوتی کہ
”أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ“

ایسی صورت میں خاص طور پر رسول ﷺ کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ رسول اللہ

کے ساتھ لفظ ”أَطِيعُوا“ کا ذکر کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت جس طرح مستقل ہے اور اللہ کی ذات جس طرح قانون سازی کا سرچشمہ اور تحلیل و تحریم کا بیانا ہے اسی طرح نبی اکرم ﷺ کی ذات بھی قانون سازی اور قوانین شرعیہ کا مستقل سرچشمہ اور منبع ہے۔ لیکن اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ“

یعنی ”اگر تمہارے اور اولی الامر کے درمیان کسی بات میں نزاع یا اختلاف پیدا

ہو جائے“

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام مسلمانوں کو اپنے احکام اور اولی الامر کے ساتھ مختلف مسائل زندگی میں اختلاف کرنے کا حق حاصل ہے۔ لیکن مسلمانوں کو اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ اختلاف کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ مزید فرمایا کہ

”فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“

”اس اختلاف اور نزاع کو تم اللہ اور رسول ﷺ کی طرف واپس لوٹا دو“

اللہ تعالیٰ کی طرف واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب تمہارے اختلافات میں معیار فیصلہ ہے اور اللہ کے رسول کی طرف اختلافات کو واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے رسول سے ثابت شدہ اقوال اور اعمال تمہارے اختلافات میں بالکل معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ بھی تمہارے لئے معیار فیصلہ ہیں۔ اس آیت سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی مسلمانوں کے لئے حجت و سند کی حیثیت رکھتے ہیں اسی طرح رسول اللہ کے اوامر و نواہی اور آپ کے اقوال و اعمال بھی مسلمانوں کے لئے حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۲۔ اسی سلسلہ میں اصولیین نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں

ارشاد ہے

”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا

أَنْ يَكُونُ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ط“ (الاحزاب۔ ۳۶)

”فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا“

”تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو“

لیکن جب ان قوموں نے اپنے انبیاء کی اطاعت نہ کی تو ان کو تباہ کر دیا گیا۔ قوم ہود علیہ السلام، قوم لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام کی قوم کو اسی بنا پر تباہ کیا گیا۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سی آسمانی کتابیں ہیں جو حضرت ہود علیہ السلام، حضرت لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام پر اتریں تھیں؟ جب ان انبیاء پر کتابیں نہیں نازل ہوئی تھیں تو ان کی قوموں کو کیوں تباہ کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآن مجید کے احکام اور مستقل قوانین واجب الاطاعت ہیں اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں بالکل اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال کا معاملہ ہے اور ان کی اطاعت بھی واجب ہے۔ یہ بات نہ صرف قرآن مجید سے ثابت ہے بلکہ تاریخ اسلام میں اور امت مسلمہ کی پوری تاریخ میں کسی بھی قابل ذکر امام یا عالم کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی جس نے نبی اکرم ﷺ کی سنت کے سند اور حجت ہونے سے انکار کیا ہو۔

۶۔ خود نبی اکرم ﷺ نے جب معاذ بن جبل کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا چاہا تو آپ ﷺ نے معاذ سے پوچھا ”بما تقضی یا معاذ“ ”اے معاذ! تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟“ معاذ نے جواب دیا ”بکتاب اللہ“ ”میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ”فان لم تجد“ ”اگر اللہ کی کتاب میں کسی مسئلہ کے متعلق تمہیں واضح حکم نہ ملے تو حضرت معاذ نے کہا کہ

”بسنة رسول الله“ یعنی ”کتاب اللہ کے بعد نبی اکرم ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ”فان لم تجد“ ”اگر تمہیں رسول کی سنت میں بھی وہ بات نہ ملے؟“ تو حضرت معاذ نے فرمایا ”اجتهد براى“ کہ ”اس کے بعد میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا۔ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

”الحمد لله الذى وفق رسول رسولہ بما يرضى به

رسولہ“

”تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے اپنے رسول کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس بات کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے“

حضرت معاذؓ کے نزدیک یہ بات ثابت تھی کہ جب تک کوئی حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں ملتا ہے اس وقت تک اجتہاد نہیں کیا جائے گا۔ کتاب اللہ سے احکام معلوم کئے جائیں اور اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ سے احکام معلوم کئے جائیں گے۔

۷۔ مشکوٰۃ شریف کی ”کتاب الفرائض“ میں یہ بات موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے پوچھا ”اگر ایک شخص مر گیا اور اس کے وارثوں میں ایک بہن، ایک بیٹی اور ایک پوتی رہ گئیں تو میراث کیسے تقسیم ہوگی؟“

حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اپنے اجتہاد سے جواب دیا کہ بیٹی کے حصہ میں نصف جائیداد اور بہن کے حصہ میں بھی نصف جائیداد آئے گی جب کہ پوتی کے حصہ میں کچھ بھی نہ آئے گا۔ اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اس شخص کو حضرت ابن مسعودؓ کے پاس بھیجا کہ یہ مسئلہ ان کے سامنے بھی رکھیں اور یہ بھی کہا کہ امید ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ مجھ سے اتفاق کریں گے۔ لیکن جب حضرت ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کا فتویٰ سنا تو فرمایا

”لقد ضللت اذا و ما انا من المهتدين“

میں اگر ابو موسیٰ سے اتفاق کروں تو میں اس وقت راہِ حق سے بھٹک جاؤں گا اور سیدھے راستہ پر نہیں رہوں گا۔ میں اس معاملہ میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو فیصلہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ بیٹی کو نصف مال دیا جائے، بہن کو تہائی اور پوتی کو چھٹا حصہ دیا جائے۔ اس کے بعد وہ شخص دوبارہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کی خدمت میں گیا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ سنا اور یہ حوالہ بھی سنا کہ میں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ دہراتا ہوں۔ تو ابو موسیٰ نے جواب دیا کہ

”لا تسئلونی مادام هذا الخبر فیکم“

”جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے، تم مجھ سے مسائل کے متعلق نہ پوچھا کرو“ اور اس کے بعد انہوں نے فوراً اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ حضرت ابو موسیٰ کے نزدیک بھی

یہ بات مسلم تھی کہ نبی اکرم ﷺ کے قول و فعل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی بات تسلیم نہیں کیا جاسکتی۔ چونکہ نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ انہیں معلوم نہ تھا اس لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایک فیصلہ کیا لیکن جب حضرت ابن مسعودؓ کی وساطت سے انہیں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ معلوم ہوا تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیا۔ (صحیح بخاری۔ کتاب الفرائض۔ باب میراث ابدہ ابن مع ابدہ)

۸۔ ایک شخص نے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت اس عورت کے لئے مہر مقرر نہ کیا جائے بلکہ بغیر تذکرہ مہر مرد اور عورت نے آپس میں نکاح کر لیا ہو۔ اب مجامعت سے پہلے مرد کا انتقال ہو جائے تو کیا اس صورت میں عورت کے لئے مہر کا کچھ حصہ ہوگا یا نہیں؟

حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ فی الحال میرے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ نبی اکرم ﷺ نے کوئی ایسا فیصلہ کیا ہو۔ مجھے ایک ماہ کی مہلت دیں تاکہ میں دیگر صحابہ کرامؓ سے حضور ﷺ کی حدیث کے بارے میں دریافت کروں۔ جب ایک ماہ گزرا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے بہت تفتیش کی مگر مجھے نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس کے متعلق معلوم نہ ہو سکا۔ اب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں اس اجتہاد میں حق کو پہنچ گیا اور میں نے صحیح اجتہادی فیصلہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور تائید و توفیق کا نتیجہ ہوگا۔ اور اگر میں نے غلط فیصلہ کر لیا تو یہ غلطی میری ہی طرف منسوب ہوگی۔ اب میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا۔ یعنی اس عورت کو اپنے قبیلہ کی دوسری عورتوں کی طرح مہر ملے گا۔ اس کے بعد ایک شخص معقل بن سنان اٹھا اور اس نے یہ کہا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم ﷺ نے واشق کی بیٹی بزدغ کے بارے میں بھی یہی فیصلہ کیا تھا اور وہ کیس بھی ایسا ہی تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ کے چہرے پر خوشی کے ایسے آثار ظاہر ہوئے کہ ایسے آثار اس سے قبل کبھی ظاہر نہ ہوئے تھے۔ اتنی خوشی انہیں اس لئے ہوئی کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلے کے مطابق ہو گیا تھا۔ (سنن ابی داؤد حدیث نمبر 2114، 2115، 2116 کتاب النکاح فیمن تزوج ولم یسمہ

صداقا۔ سنن ترمذی۔ حدیث نمبر 1145۔ سنن نسائی 121/6-123)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال بحائے خود صحیح۔

اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس میں کسی صاحبِ علم کا اختلاف واقع نہیں ہوا۔ حضور ﷺ کی سنت کا حجت اور سند ہونا تو شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ بلکہ اس سلسلہ میں بحث کا اصل موضوع یہ ہے کہ اقوال و افعال نبی ﷺ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کیسے ہو؟ کیا یہ اقوال و افعال صحیح ہیں اور اگر صحیح ہیں تو ان کی صحت کا مرتبہ کیا ہے؟ کیا یہ اقوال و افعال قطعی طور پر صحیح ہیں یا گمانِ غالب کی بنا پر صحیح ہیں؟ صحابہ کرامؓ کے لئے تو نبی اکرم ﷺ کے اقوال و افعال کے بارے میں اس قسم کے سوال پیدا نہیں ہوئے تھے اس لئے کہ وہ آپ ﷺ کو دیکھتے تھے اور ان کے سامنے آپ ﷺ کے افعال ہوتے تھے۔ اپنے کانوں سے حضور ﷺ کے ارشادات سنتے تھے۔ ان کے لئے کتاب اللہ کی حیثیت جس طرح قطعی طور پر سند اور حجت تھی اسی طرح سنت رسول ﷺ یعنی آپ ﷺ کے اقوال و افعال بھی قطعی طور پر سند اور حجت تھے۔ لیکن بحث تو ہمارے معاملے میں پیدا ہوتی ہے۔ ہم نے حضور ﷺ سے بالمشافہ ملاقات نہیں کی۔ آپ ﷺ کے اور ہمارے درمیان لمبی مدت حائل ہے۔ ہماری آنکھوں کے سامنے بالفعل آپ ﷺ کے اقوال و اعمال نہیں ہیں۔ لیکن روایات کے ذریعے ہمارے پاس آپ ﷺ کے اقوال و افعال منقول ہیں۔ اب ان اقوال و افعال کی جو نسبت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے، بحث کا تعلق اسی نسبت سے متعلق ہوگا۔

اقسامِ حدیث و سنت (اقوالِ رسول ﷺ)

حدیث و سنت کی تین اقسام ہیں۔

حدیث متواتر، حدیث مشہور، حدیث خبر واحد

حدیث متواتر

اس حدیث کا نام ہے جس کی روایت کرنے والے ہر دور اور ہر زمانہ میں اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ عقل یہ بات بالکل محال سمجھے کہ اتنے لوگ ایک جھوٹی بات کی روایت کرنے پر جمع ہو چکے ہیں۔ یہ راوی مختلف علاقوں کے رہنے والے ہوں اور ان کی تعداد زیادہ ہو۔ عقل کے لئے یہ بات تسلیم کرنا ناممکن ہو کہ اتنے لوگوں نے سازش کی ہے اور آپس میں طے کر لیا ہے کہ آؤ ہم مل کر ایک جھوٹی روایت گھڑ لیں۔ ان راویوں کا تعلق صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے بھی ہو اور تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں سے بھی ہو اور اس کے بعد ہر زمانے میں کثیر تعداد میں لوگ اس حدیث کی

روایت کرنے والے ہوں۔ ایسی حدیث کو حدیث متواتر یا خبر متواتر کہا جاتا ہے۔

حدیث مشہور یا خبر مشہور

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جسے حضور ﷺ سے ایک یا دو یا تین صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہو۔ یعنی صحابہؓ کے دور میں وہ کثرت تواتر کی حد کو نہ پہنچے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے اور عقل یہ حکم لگا دے کہ اتنی تعداد میں تابعین اور تبع تابعین کا جھوٹی روایت پر جمع ہونا ناممکن ہے۔ خبر مشہور صحابہ کرامؓ کے زمانہ کی حد تک تو خبر واحد ہی ہوتی ہے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں میں اس کے راوی بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ ایسی حدیث کو حدیث مشہور یا خبر مشہور کہا جاتا ہے۔

حدیث خبر واحد

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جس کے راوی صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں ایک یا دو یا تین آدمی ہوں۔ اور ان تین ادوار میں سے کسی دور میں بھی اس حدیث کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں کہ عقل ان کے اتفاق کو جھوٹ پر محال سمجھے۔ ایسی حدیث کو خبر واحد کہا جاتا ہے۔

اقسام تواتر

اصولیین نے تواتر کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔
تواتر طبقہ، تواتر عمل، تواتر لفظ و معنی، تواتر قد و مشترک

۱۔ تواتر طبقہ

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے باپ سے یہ سنا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا سے یہ سنا۔ یہاں تک کہ اسی طریقہ سے یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جائے۔ مثال کے طور پر یہ بات کہ قرآن مجید کلام الہی ہے اور یہ کلام الہی محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ اب یہ بات تواتر طبقہ کے ذریعہ سے ثابت ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ہم نے حضور ﷺ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا اور یہ مشاہدہ ہم نہیں کر سکے

کہ اللہ کا کلام محمد ﷺ پر نازل ہو رہا ہے۔ ہم اس بات کو نقل کے ذریعے ثابت کریں گے اور نقل تو اتر طبقہ کے ذریعہ سے موجود ہے۔ ہر دور اور ہر زمانہ میں امت مسلمہ متفقہ طور پر یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے والد سے یہ سنا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے والد اور دادا سے یہ سنا ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جاتا ہے۔ اب عقل یہ باور نہیں کر سکتی کہ ہر دور میں امت مسلمہ کے کروڑوں اور اربوں افراد نے مل کر یہ سازش کی کہ سب مل کر دنیا کو ایک جھوٹی خبر سنائیں۔ پس یہ قرآن مجید وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ پر نازل ہوا۔ اس بات کی روایت ایک طبقہ نے دوسرے طبقہ سے کی اور دوسرے طبقے نے تیسرے طبقہ سے کی۔ اس طرح طبقہ بعد طبقہ یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔ اس عمل کو تو اتر طبقہ کہا جاتا ہے۔

۲۔ تواتر عمل

تواتر عمل کی مثال نماز سے دی جاسکتی ہے۔ جو نماز ہم پڑھتے ہیں، ہم نے اپنے اکابر کو اسی طرح نماز پڑھتے دیکھا ہے اور ہمارے اکابر یہ کہتے ہیں کہ ان کو ان کے اکابر اور استادوں نے اسی طرح سکھائی ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ بھی حضور ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔ اس طرح نماز کی رکعات اور اس کی ہیئت تواتر عمل کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔ نماز کی ترتیب قیام، رکوع، سجدہ اور تشهد اور ان کی تفصیلات تواتر عمل ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں اور اسی ذریعہ سے ثابت ہیں۔

۳۔ تواتر لفظ و معنی

یعنی ایک خاص متعین عبارت بحکمہ اس کی روایت کرنے پر اتنے لوگ ہر دور اور ہر زمانہ میں متفق ہو جائیں کہ عقلاً ان کا اجماع جھوٹ پر ناممکن ہے۔ مفروضے کی حد تک تو اس قسم کی حدیث متواتر کا ہونا ممکن ہے لیکن اس تصور اور اسی معیار پر مشکل ہے کہ کوئی حدیث پوری اترے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ”انما الاعمال بالنیات“ حدیث متواتر ہے لیکن یہ صرف دعویٰ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ نے کی ہے اور حضرت عمرؓ سے بہت سے لوگوں نے کی ہے۔ لیکن صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں اتنے لوگ اس حدیث کی روایت کرنے پر جمع نہیں ہوئے۔ بعض لوگ کہتے ہیں ”البینۃ علی المدعی والیمین“

علی المنکر“ یعنی گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم منکر کے ذمہ ہے۔ یہ حدیث متواتر ہے اور بعض لوگ موزوں پر مسح کی حدیث کو متواتر حدیث کہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث متواتر کا وجود مشکل ہے کہ اس کے لفظ اور اس کے معنی پر راویوں کا اتفاق ہو۔ ہاں تواتر معنی اور تواتر قدر مشترک کی مثالیں بہت ہیں۔

۴۔ تواتر قدر مشترک

اسے ہم تواتر معنی بھی کہہ سکتے ہیں اور تواتر قدر مشترک بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ مختلف روایات اور اسانید کے ذریعے سے کثیر تعداد میں راویوں کا کسی مفہوم حدیث پر مشترک اور متفق ہونا۔ اس قسم کی حدیث میں تمام الفاظ اور تمام عبارات کے درمیان مفہوم مشترک ہوتا ہے۔ اور اس مفہوم مشترک پر تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں اور اس مفہوم مشترک کو بہت سے لوگ روایت کرتے ہیں۔ ایسی حدیثوں میں مختلف روایات اور مختلف اسانید کے ذریعے سے الفاظ تو مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ایسی ایک عبارت بھی نہیں ہے کہ اس کے روایت کرنے والے اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ عقل ان کے اجتماع کو جھوٹ پر ناممکن سمجھے۔ مثال کے طور پر حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے

”من کذب علی متعمدا فلیتبعہ من النار“

جو شخص ایک جھوٹی حدیث کی نسبت میری طرف کر دے تو چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔ اب یہ ایسی حدیث ہے کہ اس کے مفہوم کو مختلف الفاظ اور مختلف روایات کے ذریعے سے صحابہ کرام کی ایک بہت بڑی تعداد نے روایت کیا ہے یہاں تک کہ عشرہ مبشرہ سب کے سب اس حدیث کی روایت پر جمع ہو چکے ہیں۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ اس مفہوم کے الفاظ مختلف روایات میں مختلف ہیں اور تمام روایات میں ایک ہی قسم کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایسی احادیث کو تواتر قدر مشترک اور تواتر معنی کہا جاتا ہے۔

حدیث متواتر کا حکم

حدیث متواتر اسی طرح قطعی اور یقینی ہے جس طرح قرآن مجید اپنے ثبوت کے لحاظ سے قطعی اور یقینی ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کا طریقہ ثبوت بھی تواتر ہے اور حدیث متواتر کا

طریقہ ثبوت بھی تواتر ہے۔ دونوں بجائے خود قطعی اور یقینی ہیں۔ جس طرح قرآن مجید کے ذریعے فرائض اور احکام حلال و حرام ثابت ہوتے ہیں اسی طرح حدیث متواتر سے بھی فرائض اور احکام حرام و حلال ثابت ہوتے ہیں۔ قرآن مجید سے انکار کی طرح خبر متواتر کا انکار بھی کفر ہے۔

حدیث مشہور کا حکم

خبر مشہور کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ علامہ ابو بکر الجصاص کے نزدیک خبر مشہور بھی حدیث متواتر کی ایک قسم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متواتر حدیث کے تواتر میں کوئی شبہ نہیں اور دوسری قسم کے تواتر میں شبہ ہے لیکن یہ دوسری قسم بھی خبر مشہور ہی ہے۔ لیکن جمہور اصولیین کہتے ہیں کہ خبر مشہور متواتر کی ایک قسم نہیں ہے بلکہ خبر مشہور بجائے خود متواتر کے مد مقابل ایک قسم ہے۔ بہر حال یہ ایک لفظی نزاع ہے۔ کیونکہ احکام کے لحاظ سے اس سلسلہ میں ابو بکر الجصاص اور جمہور اصولیین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

خبر مشہور یا حدیث مشہور کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے علم طمانیہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم یقین اور قطعیت کے بالکل قریب ہوتا ہے۔ گمان غالب اور یقین کے درمیانی مرتبہ کو ہم علم طمانیہ کہہ سکتے ہیں۔ اس علم کی بنا پر ایک شخص کا ذہن فی الجملہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ یہ علم طمانیہ حدیث مشہور یا خبر مشہور کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے قرآن مجید پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یعنی قرآن مجید کے نص عام کو خبر مشہور کے ذریعے خاص کیا جاسکتا ہے اور قرآن مجید کے حکم مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ تخصیص عام یا تقید مطلق خبر مشہور کے ذریعے ہم کر سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَإِذْ جَعَلْنَا الْكُفَّينَ“ ”تم پیروں کو ٹخنوں تک دھولو“ اور ایک قرات

یہ بھی ہے کہ

”وَإِذْ جَعَلْنَا الْكُفَّينَ“ ”یعنی“ ”تم ٹخنوں تک پیروں پر مسح کرلو“

اب موزوں پر مسح کرنے کی حدیث، حدیث مشہور ہے۔ اس حدیث مشہور کے

ذریعے ہم قرآن کے اس عموم کو مقید کر سکتے ہیں۔ اور وہ یوں کہ پیروں کو ٹخنوں تک دھولینا اس

وقت قابل عمل ہوگا جب ہم نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں اور مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب ہم نے موزے پہنے ہوئے ہوں۔ اس خبر مشہور کے ذریعے قرآن مجید کے حکم غسل اور حکم مسح کو ہم مقید کر سکتے ہیں۔ خبر مشہور کے ذریعے تقیید مطلق بھی ہو سکتی ہے اور تخصیص عام بھی ہو سکتی ہے۔

خبر واحد کا حکم

خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ اس سے گمان غالب پیدا ہوتا ہے یقین اور علم طمانیہ پیدا نہیں ہوتا۔ ظن غالب یا گمان غالب پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہاں منکرین حدیث کے ایک مغالطہ کو رفع کرنا ضروری ہے۔

منکرین حدیث کا اعتراض اور اس کا جواب

جب منکرین حدیث نے یہ کہیں سے سن لیا کہ خود فقہاء اور اصولیین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخبار احاد ظنی ہیں اور مفید ظن ہیں تو منکرین حدیث نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ تو خود اخبار احاد کو ظنی کہتے ہیں۔

”وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا“ (النجم-۲۸)

”ظن حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے مفید نہیں ہے“

اور ظن کی تو بہت زیادہ مذمت آئی ہے۔

”إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ“ (یونس-۶۶)

”وہ تو محض گمان پر چلتے ہیں“

”إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ“ (الجاثیہ-۳۲)

”ہم تو بس ایک گمان سار کہتے ہیں۔ یقین ہم کو نہیں ہے۔“

منکرین حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ جب یہ اخبار احاد ظنی ہیں تو ظن، حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے بھی مفید نہیں ہے۔

ظن اور اس کا مفہوم

اس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے کہ لغت عرب کے اعتبار سے ظن کا لفظ تین معانی میں آتا ہے۔

الف۔ ظن بہ معنی یقین

لفظ ظن کبھی کبھی یقین کے معانی میں آتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے
 ”وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ط وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى
 الْخَاشِعِينَ ۝ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ
 رَاجِعُونَ ۝“ (البقرہ۔ ۲۶-۲۵)

صبر اور نماز سے مدد لو۔ بے شک نماز ایک سخت مشکل کام ہے۔
 مگر ان فرماں بردار بندوں کے لئے مشکل نہیں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ آخر کار انہیں
 اپنے رب سے ملنا اور اسی کی طرف پلٹ کر جانا ہے۔
 اب یہاں یَظُنُّونَ کا مفہوم یَسْتَيَقِنُونَ کے معنی میں ہے۔ یعنی وہ لوگ جو یقین
 کرتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ملنے والے ہیں۔

ب۔ ظن بہ معنی وہم

کبھی کبھی لفظ ظن بمعنی وہم آتا ہے یعنی صرف ایک مفروضہ اور ایک تخیل کے معنی
 میں آتا ہے۔ جس کی پشت پر کوئی دلیل اور کوئی ثبوت نہ ہو اور خارج میں کسی دلیل سے اس تخیل کی
 تائید نہ ہوتی ہو، اس قسم کے بے بنیاد تخیل وہم کو بھی ظن کہتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا
 ارشاد ہے

”وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا
 يَظُنُّونَ“ (البقرہ۔ ۷۸)

”ان میں ایک دوسرا گروہ امیوں کا ہے جو کتاب کا تو علم رکھتے نہیں، بس اپنی بے بنیاد
 امیدوں اور آرزوؤں کے لئے بیٹھے ہیں اور محض وہم و گمان پر چلے جا رہے ہیں“

یہاں یہودیوں اور اہل کتاب کے اس گروہ کا تذکرہ ہے جنہوں نے بے بنیاد تخیلات، توہمات اور مفروضوں کی پیروی شروع کر رکھی ہے۔ یہی وہ ظن ہے جس کے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا“ (النجم-۲۸)

اور سورہ یونس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ“ (یونس-۶۶)

یعنی یہ لوگ پیروی نہیں کرتے مگر صرف غلط تخیل اور وہم کی جسے انہوں نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے۔

اور اسی ظن کے بارے میں سورہ النجم میں ارشاد فرمایا کہ اس قسم کا ظن حق کے مقابلہ میں انسان کو کچھ فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

ج۔ ظن بہ معنی گمان غالب

کبھی کبھی ظن گمان غالب کے معنی میں آتا ہے۔ اصولیین کے نزدیک جب یہ کہا جاتا ہے کہ خبر واحد ظنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد سے گمان غالب پیدا ہوتا ہے۔ گمان غالب کی مذمت نہ تو قرآن میں کی گئی ہے اور نہ حدیث میں کی گئی ہے۔ بلکہ گمان غالب کی بنا پر بڑے بڑے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ خبر واحد گمان غالب کے لئے مفید ہے اور گمان غالب پیدا کرنے والی ہے۔

منکرین حدیث کا استدلال قرآن مجید سے جو سامنے آتا ہے وہ ظن بمعنی وہم و تخیل سے کیا جاتا ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اصولیین نے خبر متواتر اور خبر مشہور کے بارے میں زیادہ لمبی چوڑی بحثیں نہیں کی ہیں۔ یہ اس لئے کہ خبر متواتر کے ثبوت کا طریقہ قرآن مجید کی طرح نقل تواتر ہے اور وہ یقینی ہے۔ خبر مشہور کے ثبوت کا طریقہ اگرچہ قطعی نہ ہو لیکن قطعی ہونے کے قریب ہے۔ یہ اس لئے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہو جاتے ہیں کہ عقل ان کے اتفاق کو ایک جھوٹی روایت پر ناممکن اور محال سمجھتی ہے۔

اصولین زیادہ سے زیادہ جو بحث کرتے ہیں وہ خبر واحد کے سلسلہ میں کرتے ہیں۔ جب ہم خبر واحد کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کرتے ہیں تو آخر ہمارے پاس وہ کون سا طریقہ ہے جس کے ذریعے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اس حدیث کی نسبت صحیح ہے؟ اس سلسلہ میں کم از کم ہمیں اطمینان ہو جائے اور ہم گمان غالب قائم کر سکیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔

اصولین یہ کہتے ہیں کہ کچھ ایسے اوصاف ہیں جو روایت کرنے والے میں موجود ہونا چاہئیں۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس سند میں موجود ہوں اور بعض چیزوں کا تعلق خود متن حدیث سے ہے۔ گویا ہم نے خبر واحد پر تین پہلوؤں سے غور کرنا ہے۔

خبر واحد کے راوی کے اوصاف

فقہاء اور محدثین دونوں یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد کی روایت کرنے والے میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) وہ مسلمان ہو (۲) عاقل ہو (۳) عادل ہو اور اس کے ساتھ ساتھ (۴) وہ حافظ ہو یعنی اس کا حافظہ اچھا ہو اور جب وہ ایک حدیث کو سنے تو اول تا آخر تک اس حدیث کو محفوظ رکھ سکے اور یاد رکھے کہ وہ حدیث دوسروں تک پہنچے۔ (۵) راوی ضابط ہو۔ ضابط کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث کے مفہوم اور حدیث کا مطلب سمجھتا ہو۔ راوی کو ان متذکرہ پانچ اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔

۱۔ مسلمان ہو

روایت کے لئے مسلمان ہونے کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ جو لوگ کافر ہیں ان کی روایت پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ کافر تو یہ کوشش کریں گے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف کچھ ایسی روایات کی نسبت کی جائے اور کچھ ایسے افعال پیغمبر اسلام سے منسوب کئے جائیں جو فی الحقیقت نبی اکرم ﷺ سے ثابت نہ ہوں اور اس طرح یہ دین ہی اہل اسلام پر مشتبہ ہو جائے۔ ہم اہل کفر پر ان کے اپنے دین کے متعلق اعتماد نہیں کر سکتے تو دین اسلام کے متعلق ان کی روایات کا کیا اعتماد کریں۔ روایت کرنے والے کے سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہو بلکہ مسلمان

ہو۔ اگر وہ کافر ہے تو ہم اس کی روایت کو قبول نہیں کر سکتے اور اگر وہ مسلمان ہے تو اس کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو فاسق نہ ہو۔

۲۔ عادل ہو

اصولین نے عدالت کی دو تعریفیں کی ہیں۔ پہلی تعریف کے مطابق عادل وہ ہے جو بڑے بڑے گناہوں سے اپنے آپ کو بچائے اور چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار نہ کرے۔ یعنی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چھوٹے چھوٹے گناہوں کا ارتکاب نہ کرے۔ اب اگر ایک شخص بڑے بڑے گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر مداومت اختیار کرتا ہے تو وہ عادل نہیں ہے۔ اور اس کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

جب ایک شخص اپنے دین کے متعلق اس قدر بے پروا ہو کہ وہ بڑے بڑے گناہوں کا ارتکاب کرتا چلا جائے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار کرتا رہے اور اس کے دل و دماغ میں یہ خیال تک نہ آئے کہ کبھی میں ان گناہوں سے باز بھی آ جاؤں گا تو ایسے راوی پر ہم یہ اعتماد کیسے کریں کہ وہ نبی اکرم ﷺ یا صحابی سے روایت کرنے میں بالکل سچا ثابت ہوگا۔ اب جو حد بندی گناہ کبیرہ و صغیرہ کے سلسلہ میں کی گئی ہے تو اس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے۔

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے سات گناہوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ گناہ کبیرہ ہیں۔

(۱) قتل (۲) شرک (۳) زنا (۴) جھوٹی گواہی (۵) کسی پاک دامن مسلمان مرد یا عورت کی طرف زنا کی نسبت کرنا (۶) جادو اور (۷) چغلی کھانا۔

بعض لوگوں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یتیم کا مال کھانا اور لواطت بھی کبار میں سے ہیں۔ اس پر مزید اضافے بھی کئے گئے ہیں۔ دوسری تعریف کے مطابق عادل وہ شخص ہے جس کی روزمرہ زندگی میں نیکیوں کو اس کی برائیوں پر غلبہ ہو۔ یعنی

”من غلبت حسناته علی سیناته“

کے مصداق ہو۔ اس کی زندگی میں بحیثیت مجموعی خیر و صلاح اور نیکی کا غلبہ ہو اور اس کی

زندگی میں برائیوں کا تناسب کم ہو۔ کبھی کبھی مختلف مقامات پر اگر اس سے برائیاں سرزد بھی ہوتی ہوں لیکن ان کا تناسب اس کی زندگی میں کم ہو۔

اقسامِ فسق

فسق بھی دو قسم کا ہے۔ فسق بلحاظِ عمل اور فسق بلحاظِ نظریہ و اعتقاد۔

عمل کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی زندگی کے غالب حصہ میں بد اخلاقیات اور بد اعمالیاں پائی جائیں۔ بحیثیتِ مجموعی اس کی زندگی برائی اور بد اعمالی کی زندگی ہو۔ نظریہ اور اعتقاد کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مبتدعین میں سے ہو۔

مبتدعین کے تین اعتقادی فرقے ہیں یعنی خارجی، معتزلہ اور شیعہ۔

سوال یہ ہے کہ وہ لوگ جو مبتدعین ہیں، کیا ان کی روایت کو قبول کر لیا جائے یا ان کی روایت کو قبول نہ کیا جائے؟ اس سلسلہ میں وہ لوگ جو ایسے فرقوں سے متعلق ہیں جو جھوٹ کو بالکل جائز سمجھتے ہوں اور جھوٹ پر ہی انہوں نے اپنے مسلک اور مذہب کی بنیاد رکھی ہو تو ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔ مثلاً شیعہ۔ اس فرقے کے ہاں ایک مستقل اصول ”تقیہ“ کا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ان کی مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ زبان سے ایسی بات بیان کریں جس کا قائل ان کا دل نہ ہو۔ اپنی زبان سے وہ بات ادا کریں جس کی گواہی ان کا دل نہ دے۔ اور اپنے اس فعل کو اپنے مذہب کا تقاضا سمجھتے ہیں۔ جو فرقے اسی طرح جھوٹ بولنے کے عادی ہوں اور جھوٹ سے احتراز نہ کرتے ہوں، ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

لیکن مبتدعین میں ایسے لوگ جو جھوٹ کو ناجائز سمجھتے ہوں اور ان کی عملی زندگی ایک اچھی خاصی سلجھی ہوئی زندگی ہو تو ان کی روایات کو ایسے معاملات میں قبول کیا جاسکتا ہے جن معاملات میں ان کے اختلافات اہل سنت سے نہیں ہیں۔ اگر وہ کسی ایسی حدیث کی روایت کریں جس سے ان کے نظریے یا اپنے عقیدہ کی تائید ہوتی ہو تو ایسی روایت کو ہم قبول نہیں کریں گے۔ کیونکہ وہ راوی متہم ہے البتہ باقی مواقع میں ہم اس کی روایت کو قبول کریں گے۔ مثال کے طور پر عمران بن حطان ایک خارجی ہے اور امام بخاریؒ نے عمران بن حطان کے حوالے سے بہت سی

احادیث کی روایت کی ہے۔ چونکہ خوارج کا فرقہ جھوٹ بولنے کو کفر سمجھتا ہے۔ اس لئے وہ متہم نہیں ہیں، ان کی روایات کو لیا جاسکتا ہے اور قبول کیا جاسکتا ہے۔

حافظہ

عدالت کے بعد تیسری شرط حافظہ کی ہے۔ اگر راوی حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے۔ جو کچھ اس نے سنا ہے، وہ اسے اچھی طرح یاد نہیں رہتا بلکہ اس سے گڈمڈ ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے راوی کی روایت کردہ احادیث کو احادیث ضعیفہ کہا جاتا ہے۔ اور احکام و قوانین کے سلسلہ میں احادیث ضعیفہ اور روایات ضعیفہ پر اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن فضائل اعمال میں اس قسم کی احادیث سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر ایسی صورت ہو کہ کمزور احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہو تو ان احادیث سے بحیثیت مجموعی کوئی حکم ثابت کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں محدثین اور فقہاء کا فیصلہ یہ ہے کہ ہم ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا یہ ہو کہ ان میں سے ہر ایک روایت کا راوی جھوٹ سے متہم ہو، اگرچہ یہ بات اس کے متعلق قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ وہ جھوٹا ہے لیکن بہر حال اس کی صداقت و سچائی بھی یقینی طور پر معلوم نہیں تو اس قسم کی بہت سی روایات بھی اگر جمع ہو جائیں تو ہم بحیثیت مجموعی کوئی حکم ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا حافظہ ہو یعنی راویوں کے حافظہ میں کمزوری ہو لیکن راوی سچے، دیانتدار اور عادل ہوں تو ان راویوں کی کثرت اس نقصان کا تدارک کر دیتی ہے۔ اور بحیثیت مجموعی ایسی حدیث حسن لغیرہ کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے اور ایسی حدیث سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔

ضبط

حافظہ کے بعد چوتھا وصف ضبط ہے جو راوی میں موجود ہونا چاہیئے۔ اور ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ جس حدیث کو وہ سنتا ہے، اس حدیث کے مفہوم کو اول تا آخر اچھی طرح سمجھ جاتا ہے۔ حضور ﷺ سے ایسی احادیث کی روایت کرنا کہ لفظ بہ لفظ نقل ہوں اور ان میں ایک نقطہ کا بھی فرق نہ ہو، یہ بات تقریباً ناممکن ہے۔ حضور ﷺ سے جن احادیث کی روایت کی گئی ہے ان میں روایت بالمعنی کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیا گیا ہے اور

پھر اپنے الفاظ میں روایت کرنے والوں نے ان احادیث کو روایت کیا ہے۔ اب اگر راوی ایسا شخص ہے جسے سرے سے نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کا علم نہ ہو اور اس نے سرے سے اچھی طرح نہ سمجھا ہو، وہ اگر اپنے الفاظ میں حضور ﷺ کے مفہوم کی تعبیر کرنے لگے تو وہ حضور ﷺ کے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ تذکرہ کتابوں میں منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے۔ جب نبی اکرم ﷺ تقریر فرماتے یا کسی اہم مسئلہ کو بیان فرماتے تو سامعین میں تین قسم کے لوگ ہوتے تھے، جو حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے اور ارشادات سنتے تھے۔ بعض مخلص مومنین ہوتے تھے جو حضور ﷺ کے مزاج سے واقف ہوتے تھے اور وہ اول سے لے کر آخر تک حضور ﷺ کے ارشادات کو غور سے سنتے تھے، انہیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جاتی تھی کہ حضور ﷺ کا اصل منشا کیا ہے اور تقریر کا مرکزی مضمون کیا ہے۔ اول سے آخر تک حضور ﷺ نے کیا فرمایا ہے۔ مخلص مومنین کا یہ گروہ حضور ﷺ کا منشا کو اچھی طرح ہضم کر جاتا تھا۔ پھر اس گروہ کے افراد اپنے الفاظ میں روایت کرتے تھے۔

دوسرا گروہ منافقین کا تھا۔ اس گروہ کے افراد اپنی اغراض و مقاصد کی خاطر حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے۔ محفل سے اٹھنے کے بعد یہ لوگ ایسی باتیں حضور ﷺ سے منسوب کرتے تھے جو آپ ﷺ نے بیان نہیں کی ہوتی تھیں۔ اور جو باتیں آپ ﷺ بیان کرتے تھے ان کی نسبت آپ کی طرف نہیں کرتے تھے۔

تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو مخلص مسلمان تو تھے۔ لیکن اخلاص کے باوجود وہ دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے کبھی کبھی یہ لوگ تقریر کے درمیان آ جاتے تھے، تھوڑی دیر بیٹھ کر چل دیتے تھے۔ اس دوران جو فقرے وہ سن پاتے تھے بس وہی ان کے ذہن میں محفوظ رہ جاتے تھے۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ ان فقروں سے قبل یا بعد میں حضور ﷺ نے کیا فرمایا تھا۔ انہیں حضور ﷺ کے منشا کا علم نہ ہوتا تھا۔ راوی میں ضبط کا ہونا اشد ضروری ہے۔

اگر راوی میں مندرجہ بالا اوصاف موجود ہوں اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو تو اس کی روایت اور نقل پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

اس کے بعد جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سند کے متعلق ہیں۔ یہ سوالات اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ ہم نے حضور ﷺ اور صحابہ کرام کے ادوار کو خود نہیں دیکھا۔ ہمارے اور حضور ﷺ کے درمیان بے شمار واسطے ہیں۔ خصوصاً جن محدثین نے احادیث کی کتب کو مرتب کیا ہے مثلاً امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر محدثین کے درمیان اور حضور ﷺ کے درمیان کہیں ۳ واسطے ہیں یا اور کہیں ۴ اور کہیں ۵ واسطے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر دوسرے شخص سے روایت کرتا ہے تو کیا روایت اس نے راوی سے براہ راست خود سنی ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ ہے اور کیا وہ واسطہ چھوٹا ہوا ہے؟ اب اگر ایک صاحب علم اور صاحب تقویٰ شخص یہ کہتا ہے کہ ”حدثنی فلان“ یعنی فلاں نے مجھے حدیث بیان کی تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین تحقیق کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یہ معلوم کرتے ہیں کہ کیا عقلاً ممکن ہے کہ اس فلاں نے فلاں سے حدیث سنی ہو؟ دونوں کے سن وفات و سن ولادت کو نکالا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کیا ان کا زمانہ ایک رہا ہے یا ایک نہیں رہا؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ان کے درمیان ملاقات ہوئی ہو؟ اگر تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہو جائے کہ جس شخص سے روایت بیان کی جا رہی ہے وہ سو سال پہلے فوت ہو چکا تھا اور جس نے روایت سنی اور بیان بھی کی وہ ابھی پیدا ہوا تھا اور اس کی عمر بیس سے پچیس سال ہے۔ تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اس کی روایت کا اعتبار نہیں اور یہ جھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ اگر وہ یوں کہتا ہے کہ ”عن فلان“ یعنی میں یہ روایت فلاں سے کرتا ہوں۔ اب محدثین پھر تحقیق کریں گے کہ کیا ان کے درمیان ملاقات کا امکان تھا؟ اگر ان کا زمانہ ایک نہیں ہے اور سرے سے ملاقات کا امکان نہیں ہے۔ تو یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان واسطہ چھوٹا ہوا ہے جس کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

اس لحاظ سے حدیث کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

حدیث مرسل

ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک تابعی نے حضور ﷺ سے روایت کی۔ اب تابعی کا زمانہ وہ نہیں جو حضور ﷺ کا زمانہ ہے۔ نبی اکرم ﷺ کو اس نے نہیں دیکھا اور نہ حضور ﷺ سے

روایات خود سنی ہیں۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ تابعی اور حضور ﷺ کے درمیان واسطہ ہے جو چھوٹا ہوا ہے۔ اس تابعی کی روایت کردہ حدیث کو مرسل کہتے ہیں۔

حدیث منقطع

اور اگر تابعی سے نیچے ایک اور راوی ہے یعنی تبع تابعی۔ اور صورت یہ ہو کہ تابعی اور تبع تابعی کے درمیان واسطہ متروک ہو تو اسے حدیث منقطع کہتے ہیں۔

حدیث معلق

اگر صورت یہ ہو کہ اول سے آخر تک سند ہی موجود نہ ہو۔ بس ایک محدث یہ کہے کہ

”قال رسول الله كذا“

شروع میں تین چار واسطے نہیں ہیں تو ایسی حدیث کو معلق کہتے ہیں۔

اب اختلاف یہ ہے کہ مرسل، منقطع اور معلق قسم کی احادیث کو قبول کیا جاسکتا ہے یا

نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ دونوں طبقوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو قبول کیا جاسکتا ہے اور ان سے استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ارسال کرنے والا یا انقطاع کرنے والا بجائے خود ثقہ ہو اور قابل اعتماد ہو۔ مثلاً ایک تابعی یا تبع تابعی ہے اور وہ بجائے خود ثقہ اور قابل اعتماد ہے۔ وہ حضور ﷺ کی طرف ایک حدیث کی نسبت کرتا ہے۔ تو اس کی ثقاہت، تقویٰ اور عدالت سے ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ اس نے کافی تحقیق کے بغیر ہی ایک حدیث کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہوگی۔

اس صورت پر بھی غور کرنا چاہیے کہ اگر ایک تبع تابعی یہ کہے کہ مجھ سے فلاں تابعی نے اور ان سے فلاں صحابی نے حدیث بیان کی ہے۔ اور ان صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تبع تابعی کو حدیث کی صداقت پر غیر معمولی اعتبار نہیں ہے، اسی لئے اس نے تمام واسطوں کا حوالہ دے دیا ہے۔ اب یہ سوال کہ حدیث صحیح ہے یا نہیں؟ اس کی ذمہ داری ان واسطوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اس کے بالمقابل اگر ایک شخص ثقہ ہے اور قابل اعتماد ہے اور پورے اعتماد اور وثوق سے یہ کہتا ہے کہ ”قال رسول الله كذا“

یعنی حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے۔ اس طرح کی روایت سے ہمیں واضح طور پر یہ احساس ہو جاتا ہے کہ راوی کو واسطوں پر اور ان کی ثقاہت پر غیر معمولی اعتماد ہے اور اسے غیر معمولی اطمینان حاصل ہے۔ ایسی صورت میں اب ہماری راہ میں یہ بات تخل نہیں ہے کہ ہمیں روایت کے واسطے معلوم نہیں ہیں۔ اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابل اعتماد ہے تو اس کی احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابل قبول ہیں۔ ان سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور ایسی احادیث بجائے خود حجت اور سند کا درجہ رکھتی ہیں۔ بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ احادیث جو مرسل نہیں بلکہ مسند ہیں، یعنی اس میں اول سے آخر تک تمام راوی موجود ہیں، اس سے یہ مرسل احتجاج (حجت لینا۔ دلیل بنانا) کے لحاظ سے اوپر ہے۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور اسی مسلک کو عام طور پر محدثین نے بھی اختیار کیا ہے کہ احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابل قبول نہیں ہیں۔ تائید کے طور پر تو احادیث معلقہ، احادیث منقطعہ اور احادیث مرسلہ سے کام لیا جاسکتا ہے لیکن ان احادیث پر قانونی احکام کی بنیادیں نہیں رکھی جاسکتیں۔ یہی سبب ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں احادیث مرفوعہ پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں اور تائید میں حدیث معلقہ کو بھی بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پوری سند کو حذف کرتے ہیں اور صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے اور احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ کا ذکر تائید کے طور پر کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک تابعی یا تبع تابعی حدیث بیان کرے لیکن درمیان میں کسی واسطے کا ذکر نہ کرے۔ اب چونکہ واسطہ ہمیں معلوم نہیں اور ہم اس کی جانچ پڑتال نہیں کر سکتے اور اس کی تحقیق نہیں کر سکتے اس لئے ہم ایسی حدیث قبول نہیں کر سکتے۔ امام بخاریؒ کی مندرجہ بالا رائے تابعین اور تبع تابعین کے متعلق ہے۔

لیکن امام شافعیؒ اس میں ایک استثناء کرتے ہیں اور وہ یہ فرماتے ہیں کہ

”لا اقبل الا مراسیل سعید بن المسیب“

یعنی میں صرف ان مراسیل کو قبول کر سکتا ہوں جو سعید بن المسیب نے بیان کی ہیں اور

ان کے علاوہ کسی اور تابعی کے مراسیل قبول نہیں کر سکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ

”فانی تتبعتها فوجدتها مسانید“

میں نے ان کا تتبع اور استقراء کیا ہے پس میں نے ان کو مسند پایا ہے۔ اور سعید بن المسیب جہاں واسطہ کا تذکرہ نہیں کرتے وہاں انہوں نے حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے سنا ہے۔ اور یہی لوگ واسطہ ہوتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کی ثقاہت اور اعتبار میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مندرجہ بالا اختلاف تابعین اور ان کے نیچے درجے کے لوگوں کی مراسل کے متعلق ہے۔ لیکن اگر مراسل صحابہؓ کے ہوں یعنی ایک صحابی نے حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف کی اور اس نے یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے خود سنی بلکہ وہ یہ کہے کہ ”عن رسول اللہ ﷺ“ نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت ہے۔

اس سلسلے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ ضمیر کے لحاظ سے کافی چھوٹے ہیں مثلاً حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کوئی روایت کی اور یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے۔ یہاں یہ گنجائش ہے کہ ان صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان ضرور کوئی واسطہ ہوگا، لیکن واسطہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ ایسی صورت میں شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ان صحابہ کے مراسل حجت ہیں اور قابل قبول ہیں۔ یہ بات ظاہر ہے کہ ان صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطہ کسی بڑے صحابی کا ہے۔ اور یہ بات متفقہ طور پر طے شدہ ہے کہ ”الصحابۃ کلہم عدول“ صحابہ سب کے سب عادل ہیں۔ اب یہ ابہام کہ کون سے صحابیؓ نے چھوٹے صحابیؓ سے روایت بیان کی تھی یعنی بڑے صحابی کا نام کیا تھا؟ اس کے معلوم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن تابعین اور تبع تابعین اگر ایک حدیث کو مرسل کرتے ہیں اور واسطے کا تذکرہ نہیں کرتے۔ اب یہ ممکن ہے کہ وہ واسطہ صحابی کا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ وہ واسطہ تابعی کا ہو۔ تابعین کے متعلق وہ اعتماد ہمیں حاصل نہیں ہے جو اعتماد ہمیں صحابہؓ کے متعلق حاصل ہے۔ اسی لئے فقہاء اور محدثین یہ کہتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین کے مراسل قبول نہیں کئے جاسکتے۔

اس سے پہلے میں حدیث مرسل اور منقطع کے بارے میں تفصیل سے بیان کر چکا ہوں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تابعین اور تبع تابعین کے مراسل حجت ہیں اور سند ہیں بشرطیکہ

مرسل کرنے والے ایسے لوگ ہوں جو ثقہ اور قابل اعتماد ہوں۔ شافعیہ اور جمہور محدثین کے ہاں حدیث مرسل اور منقطع اگر تابعی اور تبع تابعی کی ہو، وہ قابل قبول نہیں ہے۔ صرف حضرت سعید بن المسیبؓ کے مراسیل کا استثناء امام شافعی کرتے ہیں۔ وہ بھی اس لحاظ سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب کے مراسیل کو جب بھی تلاش کیا تو سعید بن المسیب اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے میرے سامنے آ گئے۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہ سارے کے سارے مراسیل درحقیقت مسانید ہیں۔

حدیث معنعن

اس کے بعد مجھے اس چیز پر بحث کرنی ہے کہ کبھی کبھی ایک حدیث میں مسلسل راوی آتے ہیں اور وہاں حدیث اور خبرنا کی تصریح نہیں ہوتی، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی روایت میں فلاں سے کرتا ہوں اور فلاں اس حدیث کی روایت فلاں سے کرتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے سلسلہ سند نبی اکرم ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے۔ تو ایسی حدیث جس میں روایت کرنے والا اپنے استاد کے متعلق یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے اس سے سنا ہے یا اس نے مجھے خبر دی ہے یا اُس نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اس کے بجائے وہ لفظ عن سے تعبیر کرتا ہے کہ میں فلاں سے روایت کرتا ہوں۔ تو اس حدیث کو کہتے ہیں ”حدیث معنعن“۔

”حدیث معنعن“ کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ کہ کیا یہ کافی ہے کہ روایت کرنے والا اور جس سے روایت کی جائے ان کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان ملاقات ممکن ہو یا یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہو۔

جمہور محدثین یہ کہتے ہیں کہ صرف معاصرۃ (ہم عصر ہونا) کافی ہے۔ راوی اور مروی عنہ کا وہ ایک زمانہ میں اور ان کے درمیان ملاقات کا امکان کافی ہے۔

فرض کیجئے اگر زید عمرو سے روایت کرتا ہے اور یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے عمرو سے سنا ہے، یا عمرو نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ ”عن عمرو“ تو اس حدیث کو قبول کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ زید اور عمرو معاصر ہوں۔ ان کی زندگی اور وجود کا زمانہ ایک ہو۔ اور ان کے درمیان ملاقات کافی الجملہ امکان ہو چاہے تاریخی دلائل سے ان کے درمیان ملاقات

بالفعل ثابت ہو یا نہ ہو۔ تو اس قسم کی حدیث کو ہم ”متصل“ قرار دیں گے اور اس کو ہم قبول کریں گے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ملاقات کا امکان ہی نہ ہو، بلکہ زید کا زمانہ کچھ اور ہو، اور عمرو کا زمانہ اس سے بھی بہت پہلے ہو۔ جس دور میں عمرو زندہ تھا اس دور میں یا تو زید بالکل سرے سے پیدا نہ ہوا ہو یا پیدا ہوا ہو، لیکن وہ اُس کے بچپن کا دور ہو، اور اس دور میں اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ عمرو سے یہ حدیث اخذ کر لے، تو ایسی صورت میں اس ”حدیث معنعن“ کو منقطع قرار دیا جائے گا۔ پھر معلوم ہوگا کہ زید اور عمرو کے درمیان ضرور کوئی نہ کوئی واسطہ چھوٹا ہوا ہے۔ ملاقات کا امکان اور راوی و مروی عنہ کی ہم عصری یہ ایک حدیث کو متصل اور مستند قرار دینے کے لئے کافی ہے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ہم عصری نہیں ہے، ان کے درمیان ملاقات کا امکان نہیں ہے، ان کے درمیان افادہ اور استفادہ کی گنجائش نہیں ہے، تو اس حدیث کو مرسل یا منقطع قرار دیا جائے گا۔ لیکن جمہور محدثین کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ زید اور عمرو کی ملاقات بالفعل بھی ثابت ہو چکی ہو۔

امام بخاریؒ اور علی بن مدینیؒ کہتے ہیں کہ ایک ”حدیث معنعن“ میں اتصال ثابت کرنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان معاشرت ہو اور صرف ملاقات کا امکان کافی نہیں ہے بلکہ تاریخی طور پر یہ بھی ثابت ہونا چاہیے کہ کم از کم ایک دفعہ ان کے درمیان ملاقات ہو چکی ہو۔ اس کے بعد ہم اس حدیث کو مستند اور متصل قرار دیں گے۔ لیکن اگر راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو اور فی الجملہ ان کی ملاقات کا بھی امکان ہو لیکن تاریخی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت نہ ہو کہ انہوں نے کم از کم عمر بھر میں ایک دفعہ ملاقات کی ہے تو اس حدیث کو ہم متصل اور مستند قرار نہیں دے سکتے۔ اس حدیث کو ہم مرسل اور منقطع قرار دیں گے لیکن یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابل اعتماد ہو، اور وہ مدلس نہ ہو۔

تدلیس

تدلیس کا مفہوم یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض روایت کرنے والے ایسا کرتے ہیں کہ انہوں نے جس سے روایت سنی ہے۔ ان کا استاد یا دواشت کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، ضبط کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، لوگوں کے نزدیک وہ زیادہ قابل اعتماد نہیں ہوتا، پھر وہ اپنے استاد کو چھوڑ کر استاد کے استاد سے لفظ عن کے ساتھ روایت کرتا ہے کہ میں فلاں روایت کرتا ہوں۔ اس قسم کے شخص کو ”مدلس“ کہا جاتا ہے یعنی وہ حقیقت حال پر پردہ ڈال رہا ہے۔ اس شخص کی احادیث اس وقت تک قبول نہیں کی جائیں گی جب تک کہ وہ تصریح نہ کرے کہ فلاں سے میں نے سنا ہے، یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے۔ جمہور محدثین اور امام بخاری کے درمیان اختلاف اس راوی کے متعلق ہے، جو ”مدلس“ نہ ہو۔ اور کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک روایت کرنے والا دیکھتا ہے کہ میں ایک ایسے استاد سے روایت کرتا ہوں جو محدثین کے ہاں کچھ زیادہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ اس کی ایک توکنیت معلوم ہوتی ہے اور ایک اسم۔ فرض کیجئے وہ اسم سے مشہور ہے، تو یہ شخص اپنے استاد کے اسم کو چھوڑ کر کنیت کو لے لیتا ہے۔ کہ میں نے ابو فلاں سے سنی، یا اس کے کسی لقب کو لے لیتا ہے اور اس طریقہ سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے یہ حدیث کسی بہت بڑے محدث سے سنی ہے، اسے بھی تدلیس کہتے ہیں۔ وہ راوی جو مدلس ہوتے ہیں اگر لفظ عن سے روایت کرتے ہیں اور ”حدثنی فلاں“ یا ”اخبر لی فلاں“ کا تذکرہ کرتے ہیں، تو اس قسم کی احادیث کو محدثین قبول نہیں کرتے۔ یہ تدلیس بھی راویوں میں ایک قسم کا عیب ہے۔ لیکن اگر وہ یہ تصریح کرتے ہیں کہ میں نے فلاں سے سنی ہے یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے تو پھر محدثین اس حدیث کو قبول کرتے ہیں۔

حدیث کو متصل قرار دینے کے لئے مندرجہ بالا غور و فکر ضروری ہے۔ اس کے بعد پھر اس پر بھی غور ہوتا ہے کہ حدیث کا متن قرآن مجید کے نصوص کے خلاف نہ ہو، سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی حدیث ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جو قرآن مجید کے خلاف ہے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب ”الرد علی سیر الاوزاعی“ میں یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ”میرے بعد احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ اور لوگ

بڑے پیمانہ پر احادیث کی نسبت میری طرف کریں گے تو تم سب سے پہلے اس قسم کی روایت کردہ احادیث کو اللہ تعالیٰ کی کتاب پر پیش کرو۔ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے خلاف ہے تو اسے رد کرو اور تمہیں خود محسوس کرنا چاہیے کہ وہ حدیث میں نے بیان نہیں کی۔

اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث سنت مشہورہ کے بھی خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی ایسی حدیث ہمارے سامنے آتی ہے، جو سنت مشہورہ اور حدیث مشہورہ کے خلاف ہے اور وہ خبر واحد ہے تو اس سنت مشہورہ کے مقابلہ میں اس خبر واحد کو ہم متروک قرار دیں گے یعنی اسے رد کر دیں گے۔

حنفیہ اس کی کچھ مثالیں دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

مثال

مثال کے طور پر ایک حدیث ہے، جس میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”من مس ذكره فليتوضأ“

”جو شخص اپنی شرم گاہ کو چھو لے وہ وضو کرے“

اب ہم نے قرآن مجید کا مطالعہ کیا تو قرآن میں ہمارے سامنے اللہ تعالیٰ کی یہ آیت

آئی کہ

”فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا“ (التوبہ۔ ۱۰۸)

”ایسے لوگ ہیں کہ وہ (مسجد قبا کے محلہ میں) پسند کرتے ہیں کہ وہ اچھی طریقہ سے

پاک ہو جائیں“

یعنی وہ طہارت میں مبالغہ کو اور کمال کو پسند کرتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف

کی ہے، ان کی صفت بیان کی ہے۔

نبی ﷺ نے ان سے پوچھا کہ آخر تم میں کون سی ایسی صفت ہے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ

نے قرآن مجید میں تمہاری یہ تعریف بیان کی ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم میں تو کوئی ایسی صفت نہیں

پائی جاتی سوائے اس کے کہ ہم نے یہودیوں کو دیکھا کہ وہ استنجاء میں پتھروں کے استعمال کرنے

کے بعد، پھر پانی کے ساتھ بھی استنجاء کیا کرتے تھے تو اسی روش کو ہم نے بھی اپنایا۔ نبی اکرم ﷺ

نے فرمایا کہ یہی کچھ ہے جس کی بنا پر تمہاری تعریف کی گئی ہے۔

اب ظاہر بات ہے کہ پانی سے اگر ایک شخص استنجاء کرتا ہے تو وہ اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھوتا ہے (اگر اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھوتا) کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے تو پھر ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی بنا پر اہل قبا کی تعریف کیوں کی ہے؟ کہ

”فیہ رجال یحبون ان یتطہروا“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر واحد اللہ کی اس آیت کے مطابق نہیں ہے۔
پھر محدثین کے ہاں اس پر بڑی بڑی بحثیں ہیں۔ شافعیہ اس حدیث کو قابل قبول قرار دیتے ہیں۔ سند کے لحاظ سے اور بھی بحثیں ہیں۔

مثال

اسی طریقہ سے موطا امام مالک میں نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت کی گئی ہے کہ
”انہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ بشاہد مع الیمین“
”نبی اکرم ﷺ نے مدعی کے ایک گواہ اور اس کی قسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا“

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے حدیث مشہور کے خلاف پایا۔ مشہور حدیث یہ ہے کہ

”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“

”گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر ہے“

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ کے رسول ﷺ نے تقسیم کی ہے۔ گواہوں کو مدعی کا حصہ قرار دیا ہے اور قسم کو منکر کا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کا گواہوں میں کوئی حصہ نہیں ہے اور مدعی کے لئے قسم میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”جنس یمین“ منکر پر ہے یعنی تمام قسم منکر پر ہیں اور ہر قسم کی مبینہ اور شہادت مدعی پر ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعی کے لئے قسم نہیں ہے۔ اب یہ حدیث کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو یہ اس حدیث مشہور کے

خلاف ہے۔ اس بنا پر ہم اس خبر واحد کو قبول نہیں کر سکتے۔

حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک ایسے حادثہ میں آئی ہے یا ایک ایسے موقع پر آئی ہے کہ اس حادثہ اور اس موقع پر لوگوں کا اطلاع عام ہے۔ لیکن پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث مشہور نہیں ہوئی ہے بلکہ بدستور خبر واحد ہے۔ تو اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ حدیث نبی اکرم ﷺ کی طرف سے فی الحقیقت ثابت نہیں ہے۔ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف (ہم سمجھتے ہیں) صحیح نہیں ہے۔

مثال

مثال کے طور پر دار قطنی میں یہ حدیث آئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا، یعنی جب انہوں نے قرأت شروع کی تو قرأت فاتحہ سے پہلے نبی اکرم ﷺ نے جہر سے کہا کہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اور اسی روایت سے شافعیہ یہ استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو خفیہ نہیں پڑھنا چاہیے بلکہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھنا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے۔ اس میں اندرونی جو نقص اور خرابی ہے وہ یہ ہے کہ آخر نبی اکرم ﷺ نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہے۔ تو ظاہر بات ہے نماز باجماعت میں پڑھا ہے۔ اس لئے کہ شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک شخص اگر منفرد ہو کر نماز پڑھا ہو تو وہ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو خفیہ پڑھے گا جہر سے نہیں پڑھے گا۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ نماز ایک جہری نماز تھی، نماز باجماعت تھی، اور اس میں جہر سے قرأت ہوتی تھی۔ اور نبی ﷺ نے اس نماز میں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ بھی جہر سے پڑھی۔ اب سوال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ نماز باجماعت میں صرف ایک حضرت ابو ہریرہؓ تو شریک نہیں تھے، بلکہ سینکڑوں صحابہ کرام حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے۔ ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ بھی تھے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دفعہ بھی نماز میں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہوگا تو لازمی بات ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ

کے ماسوا اور بہت سے صحابہ نے بھی سنا ہوگا۔ اب یہ عجیب و غریب صورت حال ہمارے سامنے ہے کہ تمام لوگ نبی اکرم ﷺ کے پیچھے کھڑے ہوئے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھتے ہیں لیکن اس جہری ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کی روایت کوئی صحابی بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے سوا نہیں کرتے۔

اب ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے کہ باقی تمام صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس فعل کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ ایسے صحابی نکلے جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی اس روایت کو اہمیت دی۔ اور بیان کیا کہ:

”انہ جہر بسم اللہ الرحمن الرحیم“

کہ ”نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ جہر کیا“

اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کے سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد ہیں۔ جب کہ آپؐ کے ایک دو شاگرد ایسے ہیں کہ وہ آپؐ کے حوالہ سے اس حدیث کو بیان کرتے ہیں کہ ”نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم جہر سے پڑھا ہے“ لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کے باقی سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد خود آپؐ سے یہ روایت نہیں کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت نہ تو نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف۔

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں ایک اندرونی نقص پایا جاتا ہے، ایک اندرونی کمزوری ہے، اسے داخلی نقص کہتے ہیں، اور اسی داخلی نقص کی بنا پر ہم (حنفیہ) یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

پھر ہمارے سامنے ایک اور حدیث آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے پوچھا گیا پانی کے متعلق! کہ پانی میں اگر کوئی نجاست گر جائے تو اس کی وجہ سے وہ پانی نجس ہوتا ہے یا نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”اذا كان الماء قلتن لم يحمل خبثاً و في رواية فانه لا

ينجس“

”اگر پانی دو ٹکڑوں کے برابر ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا ہے“

یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے نبی اکرم ﷺ سے کی ہے۔ اور اسی سے امام شافعیؒ کا استدلال ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس

نجاست کی وجہ سے پانی کی بو، رنگ اور مزہ متغیر نہ ہو۔ اور یہ پانی دو مشکوں کے برابر ہو، تو وہ پلید نہیں ہوتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ایسے معاملے سے ہے کہ اس قسم کا معاملہ صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تو پیش نہیں آیا (بلکہ وضو کرنا اور پانی کو استعمال کرنا) اس کے ساتھ تو تمام صحابہ کرامؓ کا تعلق ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم کسی صحابی سے بھی یہ نہیں سنتے کہ اس نے اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ صرف عبداللہ بن عمرؓ سے ہم نے یہ سنا ہے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے پانی کے سلسلہ میں اس قسم کی کوئی حدیث بیان کی ہے تو یہ بات مناسب و معقول تھی کہ یہ حدیث نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں مشہور ہوتی اور بکثرت صحابہ کرامؓ اس حدیث کو بیان کرتے۔ اس لئے کہ جب تک پانی پاک نہ ہو، اس وقت تک سرے سے وضو اور نماز کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پانی کی نجاست و طہارت ایسا سوال نہیں ہے کہ صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو اس کا جواب معلوم تھا اور کسی کو معلوم نہ تھا۔ اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ حدیث فی الحقیقت نبی اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

حنفیہ کے ہاں جہر ”بسم الرحمن الرحیم“ کے سلسلہ میں اور بھی دلائل ہیں۔

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کا بیٹا اپنے باپ سے روایت کرتا ہے کہ آپؐ نے مدینہ منورہ میں نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے جب تک کہ وہ خلیفہ رہے آپؐ نے دوڑھائی سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عمرؓ کے پیچھے آپؐ نے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے آپؐ نے بارہ سال نماز پڑھی اور حضرت علیؓ کے پیچھے آپؐ نے کوفہ میں پانچ سال نماز پڑھی ہے۔ تو میں نے پوچھا کہ آپؐ نے ان میں سے کسی کو بھی دیکھا ہے کہ اُس نے ”بسم الرحمن

الرحیم“ جہر سے پڑھا ہو؟ تو وہ کہتے ہیں کہ ”یا بنی محدث“ ”اے میرے بیٹے یہ تو ایک بدعت ہے“

نبی اکرم ﷺ سے لے کر حضرت علیؓ تک کسی نے بھی بسم اللہ کو جہر سے نہیں پڑھا۔ اسی طرح حدیث فلیتین کے بارے میں بھی کئی بحثیں پیدا ہوتی ہیں لیکن ان بحثوں کا تعلق احادیث سے ہے اصول فقہ سے نہیں ہے۔

فقہائے حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک حدیث اگر ایک ایسے موقع پر وارد ہے کہ اس موقع پر اطلاع عام ہے یعنی اس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہے پھر بھی وہ حدیث، مشہور نہیں ہے تو ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اب اس کے بعد ایک بحث جو اہل تخریج اور اہل الحدیث کے درمیان پیدا ہوتی ہے۔ جہاں سے اہل حدیث اور فقہاء آپس میں مختلف ہو گئے ہیں۔ وہ یہ بنیادی نکتہ ہے کہ احادیث کے رد و قبول کے لئے معیار کیا ہے؟ یعنی وہ کیا سوٹی ہے کہ جس پر جانچ کر اور پرکھ کر ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یا اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔؟

احادیث کے رد و قبول کا معیار؟

اہل حدیث کہتے ہیں کہ وہ سوٹی ہمارے پاس سند ہے۔ ہم سند کے لحاظ سے دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف صحیح ہے یا نہیں، یعنی ہم دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی سند متصل ہے یا منقطع۔ اگر حدیث کی سند منقطع ہے یعنی بیچ میں کہیں ایک یا دو واسطے رہ گئے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے بعض راوی مجہول ہیں۔ ان کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی سند بالکل متصل ہے اور ہمارے پاس تاریخ کی واضح شہادتیں موجود ہیں جن کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے استاد کا زمانہ پایا ہے اور ان کے درمیان ملاقات ممکن ہے یا امام بخاریؒ اور علی بن المدینی کے بقول تاریخی طور پر ہم یہ بھی ثابت کر دیں کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہے اور پھر یہ بھی ثابت ہو جائے کہ اس حدیث کے جتنے بھی روایت کرنے والے ہیں وہ ”عدالت“، حفظ، ضبط کے لحاظ سے

بالکل ثقہ ہیں اور قابل اعتماد ہیں تو اس قسم کی حدیث کو ہم قبول کریں گے اور ہمیں یہ اطمینان ہو جائے گا کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ گویا اہل الحدیث کے ہاں وہ معیار اور وہ کسوٹی جس پر جانچ پرکھ کر ہم اطمینان کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ وہ کسوٹی نقل کی ہے یعنی روایت و سند کی ہے۔

فقہاء یعنی اہل تخریج کہتے ہیں کہ وہ کسوٹی صرف روایت ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور کسوٹی بھی ہے اور وہ کسوٹی درایت کی ہے۔ درایت کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ جو حدیث ہماری سمجھ میں نہ آئے ہم اُس کو رد کر دیں کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ اور جس حدیث کے متعلق ہمیں اطمینان حاصل ہو اور ہماری سمجھ میں آ جائے، تو ہم کہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہے اور یہ صحیح ہے۔ بلکہ درایت کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن مجید کے مطالعہ سے اور سنت مشہورہ کے مطالعہ سے اسلام کا جو مجموعی نظام ہمارے سامنے آتا ہے، اسلام کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے، اب ایک حدیث اور خبر واحد اگر اس مجموعی نظام کے موافق ہے، اس نقشہ کے مطابق ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کر لیں گے اور ہم سمجھ جائیں گے کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے، اگرچہ وہ سند اور روایت کے لحاظ سے ایک حد تک کمزور ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی نسبت جب ہم رسول اللہ ﷺ کی طرف کرتے ہیں تو وہ اپنے مضمون اور متن کے لحاظ سے اسلام کے اس مجموعی نظام سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تو ہم سمجھیں گے کہ وہ حدیث بذاتِ خود کمزور ہے اور اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید سے اور سنت مشہورہ سے جو قواعد کلیہ مستنبط ہوتے ہوں، جو اصول عامہ نکلتے ہوں، ان اصول عامہ اور قواعد کلیہ کی بنیاد پر ہم ایک حدیث کی جانچ پرکھ کریں گے۔ اگر ان اصول عامہ اور قواعد کلیہ سے وہ اصول موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اگر اس کے خلاف ہے تو ہم یہ سمجھیں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

محدثین کی طرف سے فقہاء پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حدیث رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے تو نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہونے کے بعد، پھر آپ کو کیا حق حاصل ہے کہ آپ عقل و درایت کے معیار پر جس حدیث کو چاہتے ہیں قبول کرتے ہیں اور جس حدیث کو چاہتے ہیں رد کرتے ہیں؟

فقہاء کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ بات تو ثابت کیجئے کہ یہ حدیث فی الواقع نبی اکرم ﷺ کی ہے اور اس کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یعنی ہمارے ہاں جو چیز قابل بحث ہے، وہ تو بجائے خود یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف اس حدیث کی نسبت کہاں تک صحیح ہے؟ تو آپ کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت کے لئے صحت کا جو پیمانہ ہے وہ سند اور روایت ہے، اور ہمارے ہاں سند اور روایت کے علاوہ درایت بھی ہے۔ یعنی ان دو کسوٹیوں پر پرکھ کر ہم یہ محسوس کریں گے کہ کس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے اور کس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ابن مکی نے جو کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب ابن مکی۔

اسی طریقہ سے شمس الائمہ السرخسیؒ نے جو کتاب مناقب امام ابی حنیفہؒ میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب شمس الائمہؒ۔ اس میں یہ لکھا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا ایک شاگرد تھا جو ان سے فقہ پڑھتا تھا۔ اور اس (شاگرد) کا بیٹا محدثین سے احادیث پڑھتا تھا۔ امامؒ نے ایک دن اپنے شاگرد سے کہا کہ آپ کا صاحبزادہ یہاں کیوں نہیں آتا؟

اس نے کہا کہ ”وہ تو محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ نصر بن شمیل اور دوسرے محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ وہاں احادیث سیکھتا ہے اور ان کی روایت کرتا ہے“ تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ”اچھا ایک دن اپنے صاحبزادہ کو لے آئیے۔“

تو ایک دن وہ آگئے۔

امامؒ نے کہا کہ ”بیان کریں آج کون سی حدیثیں آپ نے اپنے استاد سے سیکھی ہیں تاکہ ہم بھی سمجھیں کہ وہ کون سی احادیث ہیں“

اس نے بیان کیا کہ آج میں نے اپنے استاد سے یہ حدیث سنی ہے کہ
 ”جو شخص ولد الزنا ہو گا وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا“

امام ابو حنیفہؒ نے اس پر فرمایا کہ

”اگر یہ حدیث صحیح ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن کی متعدد آیات کے خلاف ہو جائے گی اور یہ نبی اکرم ﷺ کی بے شمار مشہور احادیث کے بھی خلاف پڑ جائے گی۔ اس لئے کہ ایک شخص اگر ولد زنا ہے اور وہ جنت میں نہیں جاتا تو اس کی وجہ کیا ہے؟ گویا اس کے والدین کے جرم کی ذمہ داری اسی ولد زنا پر ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں تو یہ اصول اپنی جگہ پر طے ہے کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری اُسی پر ہوتی ہے دوسرے پر نہیں تو گناہ زنا کی ذمہ داری تو زانی اور مزنیہ پر ہے۔ بچہ پر کیا ذمہ داری ہے؟

امام ابو حنیفہؒ نے قرآن مجید کی یہ آیت تلاوت فرمائی۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (الفاطر-۱۸)

”اور کوئی نفس بوجھ برداشت کرنے والا کسی دوسرے کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتا“

اور پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ (البقرہ-۲۸۶)

”ہر ایک نفس کے لئے وہ کچھ ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر ان گناہوں کا بوجھ ہے جن

کا ارتکاب اس نے کیا ہے“

اور پھر یہ بھی کہا کہ

”كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ“ (المدثر-۳۸)

”ہر ایک انسان اپنے اعمال سے مقید ہے، اپنے اعمال کا مرہون ہے“

دوسرا انسان اس کی ذمہ داریوں میں شریک نہیں ہو سکتا۔ متعدد احادیث کے حوالے

امام ابو حنیفہؒ نے دیئے اور کہا کہ اب آپ یہ بتائیں کہ اس حدیث کا منشا کیا ہے جو آپ نے اپنے استاد سے سنی ہے؟

انہوں نے کہا

”مجھے یہ تو معلوم نہیں ہے لیکن میں نے اپنے استاد سے یہ سنا ہے، یہ حدیث ہے۔“

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

”فکیف تسمع بما تسمع من احادیث رسول اللہ ﷺ اذا لم تفہم معناھا“

”جب تم رسول ﷺ کی کسی حدیث کے معنی کو نہیں سمجھتے تو آپ ﷺ کی احادیث کی لفظی عبارت کے تکرار اور ترجمہ کو تم کیا کرتے ہو“ جب تمہیں معلوم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا اصل مقصود کیا ہے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

”اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ عام طور پر وہ لوگ جو اولاد زنا ہوتے ہیں۔ وہ اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے زانی اور مزینہ کے تابع ہوتے ہیں۔“

”آثار الأباء یظهر فی الابناء“

”باپ دادا کے اثرات بیٹوں میں ظاہر ہوتے ہیں“

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ اس قسم کا ولد الزنا جو اپنے ماں باپ کے طرز عمل پر عامل ہے اور انہی کے طرز عمل پر چلتا ہے، وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح باقی روایات و احادیث سے اس کا انطباق ہو جائے گا۔ اس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ (امام ابو حنیفہؒ) اصول روایت کے ساتھ ساتھ اصول درایت کو بھی استعمال کیا کرتے تھے۔

اس کے بعد اہل فقہ اور اہل تخریج کا ہی آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارے سامنے روایات اور احادیث میں بہت سی ایسی احادیث اور روایات آ جاتی ہیں جو بظاہر باہم مختلف ہوں اور متضاد ہوں۔ یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ نبی ﷺ نے متضاد ہدایات دی ہیں اور متضاد قسم کی تعلیم دی ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ نے ایک وقت میں کچھ فرمایا ہے اور دوسرے وقت میں کچھ اور! اب اس قسم کی بظاہر متضاد اور متخالف احادیث جب ہمارے سامنے آ جائیں، تو اس سلسلہ میں ہمیں ان احادیث کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ اس سلسلہ میں پھر فقہاء کی آراء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک طرف تو مسلک ہے فقہائے حنفیہ کا اور دوسری طرف فقہائے مالکیہ کا مسلک۔ جبکہ تیسری طرف شوافع اور حنابلہ کے

مسالک ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث جب ہمارے سامنے آجائیں تو سب سے پہلے ہم نے معلوم کرنا ہے کہ یہ احادیث کس دور اور کس زمانہ میں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمائی ہیں؟ یعنی پہلے ہمیں تاریخی حیثیت سے اس کی تحقیق کرنی ہے کہ فلاں حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اور دوسری حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اگر ہمیں تاریخی ذرائع سے یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ ایک حدیث کا تعلق نبی ﷺ کی زندگی کے آخری حصہ سے ہے اور دوسری کا تعلق آپ ﷺ کی زندگی کے ابتدائی حصہ سے ہے تو ہم ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔ نبی ﷺ کی انہی احادیث پر ہم عمل کریں گے جن کے متعلق تاریخی ذرائع سے ہمیں یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ ان پر نبی اکرم ﷺ کا زندگی کے آخری حصہ میں عمل رہا ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی احادیث برقرار رہیں گی اور دیگر احادیث کو منسوخ سمجھا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ہمارے سامنے آتی ہے۔ اور وہ حدیث بخاری اور مسلم میں بھی موجود ہے۔ جس میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

”يَغْسِلُ الْاِثْنَاءَ مِنْ وَلَوْعِ الْكَلْبِ سَبْعًا“

”ایک برتن کو کتے کے پانی پینے کی وجہ سے سات مرتبہ دھویا جائے گا“

اگر کتا اس سے پانی پی لے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر فرمایا کہ

”وَعَفَّوْهُ الثَّامِنَةَ بِالتَّرَابِ“ (صحیح مسلم۔ ۲۸۰۔ کتاب الطہارۃ)

”اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی سے دھولو“ اسے مٹی ساتھ مل کر دھولو۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے یہ آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”يَغْسِلُ الْاِثْنَاءَ مِنْ وَلَوْعِ الْكَلْبِ ثَلَاثًا“

”اگر کسی برتن میں کتا پانی پی لے تو اس برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے“

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر متخالف ہیں اور باہم متضاد ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم تاریخی ذرائع سے تحقیق کریں گے کہ جس حدیث میں سات مرتبہ

دھونے کا حکم ہے، اس حدیث کا تعلق نبی اکرم ﷺ کی زندگی کے کس دور سے ہے؟ جس حدیث

میں تین مرتبہ برتن دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کا تعلق کس دور سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے تحقیق کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے متعلق انتہائی سخت ہدایات دی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک دن نبی اکرم ﷺ کے ساتھ جبرائیل امین نے وعدہ کیا تھا کہ آج رات میں آؤں گا لیکن دو دوں اسی طرح گزر گئے اور جبرائیل امین نہ آئے۔ اور اس کے بعد جب آئے تو وہ اندر نہ آئے بلکہ باہر دور کھڑے رہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایک تو یہ ہے کہ آپ اپنے وعدے کے مطابق نہ آئے اور دوسری بات یہ ہے کہ آج جب آئے تو اتنی دور کھڑے ہیں، اندر کیوں نہیں آتے؟
حضرت جبرائیل امین نے کہا کہ

”انا لا ندخل بیتاً فیہ کلب او صورة“

”ہم کسی ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے کہ جس میں کتا موجود ہو یا کوئی تصویر ہو اور آپ ﷺ کی چار پائی کے نیچے حسن اور حسینؑ نے کتے کے چھوٹے چھوٹے بچے ڈال رکھے ہیں۔ اس وجہ سے یہاں میں نہیں آ سکتا۔“ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے ان کتوں کے بچوں کو بھی وہاں سے نکلوا دیا اور کتوں کے قتل عام کا حکم دیا کہ تمام کتوں کا خاتمہ کر دو۔ صحابہ کرامؓ نے کتوں کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی اور ان کا قتل عام کر دیا۔ یہاں تک کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”لو لا ان الکلاب امة من الامم لا مورت بقتلھا کلھا“

”اگر یہ بات نہ ہوتی کہ یہ مخلوق بھی اللہ کی مخلوقات میں سے ہے اور ان کی تخلیق سے بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت اور مصلحت وابستہ ہوگی تو میں حکم دیتا کہ دنیا بھر میں کتوں کی جنس کا خاتمہ کر دیا جائے۔“

نبی اکرم ﷺ نے آخر میں فرمایا کہ وہ کتے جو چوکیداری کے لئے پالے گئے ہوں وہ مستثنیٰ ہیں اور شکاری کتے بھی مستثنیٰ ہیں۔ یعنی نبی اکرم ﷺ نے اپنے حکم میں اور اپنی ہدایت میں آخر تک تخفیف کر دی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث ”ایک برتن میں اگر کتا پانی پی لے تو اسے سات مرتبہ دھولو“ یہ اس دور کی ہدایت ہے جب نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے بارے میں سخت ترین پالیسی اختیار کر رکھی تھی۔ اس کے بعد جب نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ ”کتا جس برتن میں

پانی پی لے اسے تین مرتبہ دھولو۔“ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت اُس دور سے متعلق ہے جب آپ ﷺ نے اپنی پالیسی میں ترمیم کی اور چند قسم کے کتوں کو مستثنیٰ فرمایا۔

کتوں کے علاوہ باقی اور بھی ایسے حیوانات ہیں جو کتوں کی طرح نجس اور پلید ہیں۔ مثال کے طور پر خنزیر تو ایسا حیوان ہے جو کتے سے بھی زیادہ نجس اور پلید ہے۔ جب کہ خنزیر کسی برتن سے پانی پی لے تو اس برتن کے متعلق یہ حکم ہے کہ تین مرتبہ اسے دھو ڈالا جائے۔ کتے کے متعلق یہ حکم کہ سات مرتبہ دھولو معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ہنگامی تھا جس کا تعلق ایک خاص دور سے تھا اور یہ دائمی حکم نہیں ہے۔

حنفیہ نے تاریخی طور پر یہ فیصلہ کر دیا کہ

”برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے“ والی حدیث منسوخ ہے اور دوسری حدیث کہ ”برتن کو تین مرتبہ دھولیا جائے“ وہ ناسخ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حنفیہ کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ”ایک برتن کو سات مرتبہ دھولیا جائے اگر اس سے کتے نے پانی پی لیا ہو“ اور پھر یہی حضرت ابو ہریرہؓ یہ فتویٰ بھی دیتے ہیں کہ ”ایک برتن سے اگر کتے نے پانی پی لیا ہو تو اسے تین مرتبہ دھولیا جائے۔“

اسی فتویٰ کو امام ظہادیؒ نے اپنی کتاب میں بسند صحیح نقل کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کو آخر میں پتہ چل گیا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی اس ہدایت کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ ورنہ آپؐ اس قسم کا فتویٰ اپنی اس روایت کے خلاف نہ دیتے۔

اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے کہ ایک طرف تو حدیث میں آتا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ وہ نماز میں بات چیت کرے، نماز میں سلام کا جواب دے، غیر معمولی طور پر حرکت کرے، یہ ساری چیزیں نماز میں ممنوع ہیں۔

دوسری طرف ہمارے سامنے یہ حدیث بھی آتی ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کی، عصر کی، عشاء کی کوئی سی چار رکعت نماز کو دو رکعت پڑھا اور آپ ﷺ نے سلام فرمایا۔ جو جلدی مچانے والے لوگ تھے وہ مسجد سے نکل گئے اور انہوں نے آپس میں کہنا شروع کر دیا کہ قصر الصلوٰۃ۔ ”نماز مختصر ہو گئی، نماز کو تاہ کی گئی اور معلوم ہو گیا کہ اب عصر یا عشاء کی نماز بھی دو رکعت

ہوگئی۔“ وہ چل پڑے۔

اس کے بعد ایک شخص اٹھا جے کہتے ہیں ذوالیدینؑ۔ اس نے کہا کہ

”اقصرت الصلوۃ ام نسیت یا رسول اللہ“

”کیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یعنی نماز چار رکعت کی بجائے دو رکعت ہوگئی ہے یا

آپ ﷺ بھول گئے“

حضور ﷺ نے فرمایا کہ کل ذلک لم یکن

”ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی ہے“ یعنی نہ میں بھولا ہوں نہ نماز دو رکعت

ہوئی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے تو پوری نماز پڑھی ہے۔

ذوالیدینؑ نے کہا کہ

”یا رسول اللہ بعض ذلک قد کان“

”اے رسول اللہ ﷺ! ان دو چیزوں میں ضرور ایک بات تو ہوئی ہے“

نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے حضرت عمرؓ سے اور صحابہؓ سے تصدیق کی۔ انہوں

نے کہا کہ آپ ﷺ نے دو رکعات پڑھی ہیں۔ تو نبی اکرم ﷺ اسی وقت اٹھے اور آپ ﷺ نے دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سجدہ سہو کر لیا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ نماز کے درمیان جو نبی اکرم ﷺ نے گفتگو کی، اور ذوالیدینؑ نے

گفتگو کی، ابوبکرؓ اور عمرؓ نے گفتگو کی تو اس گفتگو کے متعلق ہم کیا سمجھ سکیں گے؟ یہ گفتگو کیسی تھی؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جو گفتگو کی وہ اس خیال سے کی کہ میں نے نماز

پوری کی ہے۔ انہوں نے جان بوجھ کر دیدہ دانستہ گفتگو نہیں کی۔ ایک شخص اگر سلام پھیر لے اور

اس کا یہ خیال ہو کہ میں نے گفتگو نماز کے باہر کی ہے میں نے نماز مکمل کی ہے۔ اس کے بعد بقیہ

نماز پڑھ سکتا ہے اور اس قسم کے حالات میں گفتگو نماز کو فاسد نہیں کر سکتی، ختم نہیں کر سکتی۔

اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سلام پھیر کر سجدہ سہو بھی

ادا کیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق اس دور سے ہے جس

دور میں نماز میں گفتگو کی اجازت تھی اور گفتگو ہوا کرتی تھی۔

احناف کا کہنا ہے کہ ہم تاریخی ذرائع سے یہ معلوم کریں گے کہ اس حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ نماز کی شکل ابتداء میں یہ تھی کہ لوگ نماز پڑھتے تھے اور جب کوئی ضرورت پیش آجاتی تو وہ چلے جاتے اور ضرورت پوری کرنے کے بعد پھر نماز شروع کر دیتے۔ اسی طرح نماز میں ”السلام علیکم“ اور ”وعلیکم السلام“ کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ یہاں تک کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ بن الحکم سلمی کہتے ہیں کہ میں ایک سفر سے واپس آیا اور نماز میں ایک شخص کو چھینک آئی تو میں نے کہا کہ ”یرحمک اللہ“ ”اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔“ تو لوگوں نے مجھے بہت بری نگاہ سے دیکھا تو میں نے نماز ہی میں کہا کہ ”اللہ تعالیٰ تمہاری ماؤں سے تم کو گم کر دے، کم از کم میں نے کون سا جرم کیا ہے جو تم بری نگاہوں سے میری طرف دیکھتے ہو؟ میں نے تو کہا ہے ”یرحمک اللہ“۔

اس کے بعد انہوں (نمازیوں) نے اپنے ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر مار کر اشارہ کیا کہ خاموش ہو جاؤ۔ مجھے بہت غصہ آیا۔ کبھی تو میرے دل میں آیا کہ ایک دو کی گردن دبوچ لوں کہ کس طرح یہ مجھے روک رہے ہیں۔ لیکن پھر میں خاموش ہو گیا۔ جب نماز پڑھ چکے تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے بلایا اور حضور ﷺ سے زیادہ بہتر معلم میں نے نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے نہ مجھے برا بھلا کہا اور نہ سخت قسم کی باتیں کیں بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شی من کلام الناس
انما ہی التسبیح والتہلیل و قراۃ القرآن“

کہ ”ہماری نماز میں لوگوں کی باتیں جائز نہیں ہیں۔ یہ تو صرف تسبیح و تہلیل اور قرأتِ قرآن ہے۔“

اس کے بعد مجھے اندازہ ہوا کہ کیفیت بدل گئی ہے۔ دراصل بات یہ تھی کہ جس وقت وہ سفر پر جا رہے تھے اُس وقت تک نماز میں بات چیت کی آزادی تھی لیکن اس کے بعد بات چیت بند ہو گئی تھی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس تاریخی تحقیق سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے

سہو کا واقعہ اور اس کا تعلق اس دور سے متعلق ہے جب گفتگو کی اجازت تھی اور بات چیت وغیرہ کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا تھا۔ اس بنا پر اس حدیث کو ہم منسوخ قرار دیں گے اور ہم کہیں گے کہ ایک شخص اگر بھولپن سے ہی بات کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس حدیث میں حجت ہمارے لئے نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ چلے یہ تو ہم تسلیم کریں گے کہ نبی ﷺ نے نماز میں جو بات چیت کی وہ تو اس حالت میں کی تھی جب کہ نبی ﷺ کو یہ یقین تھا کہ میں نماز میں نہیں ہوں بلکہ میں نے تو نماز پوری کی ہے۔ لیکن ذوالیدینؒ نے جو بات چیت کی تھی اُس کو تو پتہ تھا کہ ہم نے ابھی نماز پڑھنی ہے ہم نماز کے درمیان میں ہیں۔ اس نے تو جان بوجھ کر اور قصداً بات کی۔ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ نے اور باقی صحابہؓ نے جو ذوالیدینؒ کی تصدیق کی تو وہ دیدہ دانستہ جان بوجھ کر بولے کیونکہ وہ سمجھ رہے تھے ہم نماز کی حالت میں ہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی نماز کی توجیہ تو اس طرح کی جائے گی لیکن نماز میں دیگر صحابہؓ کی گفتگو کی توجیہ کس طرح کی جائے گی؟

تو اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ اور اگر تاریخ ذرائع سے ہمارے پاس اس قسم کا ثبوت نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور حضور ﷺ کے دوسرے ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو پھر ہم ان ارشادات کے درمیان تطبیق کریں گے۔ یعنی ہم ان احادیث کو ایسے ایسے معانی پر حمل کریں گے کہ جس کی بنا پر ان تمام احادیث پر عمل ہو جائے، یعنی ایسا نہ ہو کہ ایک حدیث پر ہم عمل کریں اور دوسری کو چھوڑ دیں۔ پھر ہم تطبیق کے ذریعہ کو اختیار کریں گے۔ اس کی مثال یہ ہے:-

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنی نماز میں متردد ہو جائے اور اسے اپنی نماز میں یہ شک ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو ”فلیستأنف الصلوة“ تو وہ نماز لوٹائے، نئے سرے سے دوبارہ شروع کرے۔

اور دوسری حدیث میں ہے کہ

”من شك في صلواته فليتحرب بالصواب“

”جس شخص کو اپنی نماز میں شک ہو اور تردد ہو تو وہ ایک جانب حق کو اپنے غلبہ ظن اور

گمانِ غالب کی بنا پر متعین کرے۔“

اگر اس کا گمانِ غالب یہ ہے کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں تو چوتھی پڑھے۔ اگر اس کے برعکس یہ ہے کہ میں نے چار پڑھی ہیں تو بس وہ قعدہ کر کے سلام پھیر لے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ

”من شک فی صلوٰتہ فلیبن علی الاقل“

جس شخص کو اپنی نماز میں تردد ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ اقل (کم) پر گمانِ غالب کرے یعنی پھر وہ یہ سمجھ کر کہ میں نے تین پڑھی ہیں چوتھی پڑھے۔ اگر دو اور تین کے درمیان شک ہے تو وہ دو پر اکتفاء کرتے ہوئے دو اور پڑھے۔ یہ مختلف روایات باہم متضاد معلوم ہوتی ہیں۔

اب ہم ان کے درمیان تطبیق کرتے ہیں اور تطبیق کا طریقہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ ایک تو وہ شخص ہے کہ جس کو پہلی مرتبہ اپنی نماز میں شک ہوا ہے اور تردد ہوا ہے یعنی اس سے پہلے اس کی زندگی میں اس قسم کی صورت پیش نہیں آئی تھی۔ اس کے لئے تو یہ حکم ہے کہ ”فلیستأنف“ ”وہ نئے سرے سے نماز پڑھے“۔ اور وہ شخص جس کو اس قسم کا شک و تردد بار بار پیش آتا ہو لہذا ہر دفعہ نماز کے لوٹانے میں تو حرج ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر اس کا یہ شک ہے کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین رکعتیں پڑھی ہیں تو گمانِ غالب پر عمل کرے۔ لیکن اگر اس کا شک و تردد اس طرح سے ہو کہ کسی جانب بھی اس کا رجحان نہ ہو، بلکہ دونوں اطراف اس کے خیال میں برابر ہوں۔ اس قسم کا مذہب اور متردد ہو تو ”فلیبن علی الاقل“ پھر یہ اقل پر عمل کرے۔ دو اور تین کے درمیان تردد ہے تو دو پر عمل کرے، تین اور چار کے درمیان تردد ہے تو تین پر عمل کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی طور پر اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے کس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور ہم ناسخ اور منسوخ کو متعین نہ کر سکیں۔ تو ہم ان روایات کے درمیان اس طرح سے تطبیق کریں گے۔

اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو بلکہ احادیث کی صورت ایسی ہو کہ ان میں سے کسی روایت کو ہم دوسری روایت کے مطابق نہیں کر سکتے یعنی ہر ایک حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے، بالکل

صریح ہے اور دوسری حدیث سے ہم اس کی تطبیق نہیں کر سکتے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اب ہم ترجیح کا راستہ اختیار کریں گے یعنی ایک حدیث کو ہم رائج قرار دیں گے اور دوسری حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ گویا مرجوح کو رائج کے مقابلہ میں ترک کر دیں گے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ترجیح کا کیا معیار ہے؟ کیا طریقے ہیں؟

حنفیہ کے ہاں ترجیح کے متعدد طریقے ہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ تو وہی محدثین والا ہے یعنی سند کا یعنی ہم دیکھیں گے ان دو حدیثوں میں جو حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوگی، اس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ اور قابل اعتماد ہوں گے تو اس حدیث پر ہم عمل کریں گے۔ اور دوسری حدیث کو بہ امر مجبوری ہم چھوڑ دیں گے۔

دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کے روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد ہوں۔ فقہ میں اور اجتہاد میں اور حدیث کے مغز تک پہنچنے میں ان کی صلاحیتیں زیادہ ہیں جبکہ دوسری حدیث کی روایت کرنے والے اپنے فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے کمزور ہیں تو اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جس کی روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد، زیادہ بڑے بڑے علماء ہوں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں حضرت ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان دار الخياطین یعنی درزیوں کے بازار میں ایک مناظرہ ہوا۔ امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

”یا اهل العراق ما بالکم لا ترفعون ایدیکم فی

الصلاة عند الركوع و عند الرفع منه؟“

”اے اہل عراق! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو رکوع کے وقت ہاتھ نہیں اٹھاتے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے ہو (سمیع اللہ لمن حمدہ کہتے ہو یعنی قومہ کے وقت) اپنے ہاتھ کیوں نہیں اٹھاتے، تمہیں کیا ہو گیا ہے؟“

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس نبی ﷺ کی ایسی کوئی صحیح حدیث نہیں پہنچی جس کی بنا پر ہمیں معلوم ہو کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا ہے کہ رکوع کے وقت اور قومہ کے وقت آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ اٹھائے ہوں۔ اگر اس قسم کی کوئی حدیث ہمیں معلوم ہو جائے تو

ہم آج ہی سے بلا تکلف رفع الیدین شروع کر دیں۔

امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ کیسے نہیں پہنچی؟ ابھی میں تمہیں پہنچائے دیتا ہوں۔ امام

اوزاعیؒ نے ایک حدیث بیان کی کہ

”حدثنی ابن شہاب الزہری عن سالم عن عبد اللہ بن

عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه فی الركوع

و فی الرفع منه“

”کہ مجھے حدیث بیان کی ہے ابن شہاب زہریؒ نے، وہ روایت کرتے ہیں سالمؒ

سے، سالم روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عمرؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ رکوع میں اور قومہ میں اپنے ہاتھ

اٹھایا کرتے تھے“

یہ حدیث موجود ہے اب اس پر عمل کرو۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس کے مقابلے میں ایک اور حدیث پیش کی۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا

کہ

”حدثنی حماد عن ابراہیم النخعی عن علقمة

والاسود عن عبد اللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کان لا یرفع یدیه الا فی تکبیرتہ الاولى ثم لا یعود“

”مجھے حدیث بیان کی ہے حماد بن ابی سلیمان نے، اور حماد نے روایت کی ہے ابراہیم

نخعی سے، ابراہیم نخعی روایت کرتے ہیں علقمہؒ اور اسودؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں عبد اللہ

بن مسعودؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد نہیں

کیا کرتے تھے۔“

امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

”احدثک عن الزہری عن سالم عن عبد اللہ بن عمر

رو انت تحدثنی عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ والاسود

عن عبد اللہ بن مسعود“

”میں تمہارے سامنے ابن شہاب زہری کی روایت بیان کرتا ہوں کہ وہ روایت کرتے ہیں سالم سے اور وہ روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عمرؓ سے۔ اور آپ اس کے مقابلہ میں میرے سامنے وہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حمادؓ نے روایت کی ہے ابراہیم نخعیؓ سے، وہ علقمہؓ اور اسودؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ روایت کرتے ہیں ابن مسعودؓ سے۔“

امام اوزاعیؒ کا منشا یہ تھا کہ میری سند بلند مرتبہ والی ہے اس لئے کہ میرے اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے کم ہیں۔ صرف ابن شہاب زہری، سالمؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ تین واسطے ہیں اور تمہارے اور نبی ﷺ کے درمیان چار واسطے ہیں۔ حماد کا ہے، ابراہیم نخعیؓ کا ہے، علقمہ اور اسود کا ہے اور عبد اللہ بن مسعود کا ہے۔ اس بنا پر میری حدیث کو آپ کی حدیث کے مقابلہ میں ترجیح ہے۔ اس لئے آپ کو اپنی حدیث چھوڑنا چاہیئے اور اس حدیث پر عمل کرنا چاہیئے۔

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

”حماد افقہ من الزہری“

کہ حماد بن ابی سلیمان، زہری سے زیادہ فقیہ اور مجتہد ہیں۔ یعنی ابن شہاب زہری کا وہ مرتبہ نہیں ہے تفقہ اور اجتہاد میں جو مرتبہ حماد بن ابی سلیمان کو حاصل ہے۔

”و ابراہیم افقہ من سالم“

اور ابراہیم نخعیؓ کا جو مقام ہے فقہ اور اجتہاد میں وہ سالم سے زیادہ ہے۔

”و علقمہ والاسود افقہ من ابن عمر“

اور علقمہؓ، عبد اللہ بن عمرؓ سے زیادہ فقیہ ہے۔

”وان کان لہ شرف الصحبة“

اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ عبد اللہ بن عمرؓ صحابی ہیں۔

صحابیت کا شرف ان کو حاصل ہے۔ لیکن جہاں تک تفقہ اور اجتہاد کا مقام ہے اس میں

علقمہؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اور عبد اللہ بن مسعودؓ وہ تو ہیں ہی عبد اللہ بن

مسعودؓ۔ ان کے متعلق آپ کیا کہیں گے۔ یعنی ان کے فقہ اور اجتہاد میں تو کسی شک و شبہ کی گنجائش

ہی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ وہ تو ایسے شخص ہیں کہ جن کے متعلق ابو موسیٰ اشعری نے کہا تھا کہ

”لا تسئلونی ما دام هذا الحبر فیکم“

”مجھ سے نہ پوچھو جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے۔“

اور یہ تو وہی شخص ہے کہ جن کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ

”کنیف ملنا علماً“

”یہ تو ظرف ہے ایک بہت بڑا جو علم سے بھرا ہوا ہے۔“

حضرت عمرؓ نے اہل کوفہ کو کہا تھا کہ ابن مسعودؓ کی زیادہ ضرورت مجھے تھی کہ میں خلافت

اور امامت کے سلسلہ میں ان سے مسائل پوچھتا اور ان کی رائے لیتا۔ ان کے پاس دینی معلومات ہیں۔ لیکن اہل کوفہ! میں تم کو اپنے اوپر ترجیح دے رہا ہوں عبد اللہؓ تو بہر حال عبد اللہؓ ہیں۔

حنفیہ کے ہاں ترجیح کا ایک معیار یہ بھی ہے ”فقه الرواۃ!“ یعنی روایت کرنے

والے زیادہ فقیہ ہوں، زیادہ مجتہد ہوں“ اور حدیث کے مغز اور مفہوم کو بڑی حد تک سمجھنے والے ہوں۔

حنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو لفظ بلفظ روایت کرنا تو

مشکل ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے ایک گھنٹہ خطبہ دیا، ایک گھنٹہ تقریر کی اور پھر وہ پوری تقریر لفظ بلفظ

کسی کو اول سے لے کر آخر تک یاد ہو۔ ظاہر ہے کہ اس وقت ٹیپ ریکارڈر وغیرہ کے سلسلے تو تھے

نہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کی روایت صحابہ کرامؓ کرتے تھے۔ یا صحابہ کرامؓ سے تابعین کرتے

تھے تو وہ روایت بالمعنی کرتے تھے۔ یعنی حضور ﷺ کے مفہوم کو اور آپ ﷺ کے منشا کو اپنے الفاظ

سے واضح کیا کرتے تھے کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے۔ اب ایسے لوگ جو زیادہ فقیہ ہوں،

زیادہ مجتہد ہوں، وہ حضور ﷺ کے اس مفہوم اور منشا کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ اور پھر اسے اپنے

الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن جو راوی فقہ میں اور اجتہاد میں کم ہوں وہ حضور ﷺ کے

مفہوم کے پورے مغز کو نہیں پاسکتے۔ وہ اگر نبی اکرم ﷺ کے اس مفہوم کی ترجمانی اپنے الفاظ میں

کریں گے تو وہ ناقص ترجمانی کریں گے۔ اس وجہ سے حنفیہ نے رواۃ کے فقہ اور اجتہاد کو بہت زیادہ

ترجیح دی ہے۔ اصل میں بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”اوتیت جوامع الکلم“

”مجھے ایسے کلمات دیئے گئے ہیں جو نہایت جامع قسم کے کلمات ہیں“

یعنی حضور ﷺ ایک مختصر جملہ ارشاد فرمایا کرتے تھے اور اسی مختصر جملہ کے اندر فقہی اصول کا بہت بڑا انبار ہوتا تھا اور بے شمار فقہی مسائل حضور ﷺ کے ایک ارشاد سے نکلتے تھے۔ اب وہ لوگ جو حضور ﷺ کے معنی اور مفہوم سے بالکل ناواقف ہیں۔ تفقہ اور اجتہاد سے ناواقف ہیں وہ نبی اکرم ﷺ کے پورے منشا کی ترجمانی کیسے کر سکتے ہیں؟

اس کے ساتھ ساتھ ایک تیسری چیز بھی ہے۔ حضور ﷺ کا کوئی فعل اگر آپ ﷺ کے قول کے خلاف ہے تو اس وقت ہم قول کو فعل پر ترجیح دیں گے۔ ہم یہ محسوس کریں گے کہ نبی اکرم ﷺ کا وہ فعل انہی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور ہم کہیں گے کہ نبی اکرم ﷺ کے قول سے ایک عمومی قانون بنتا ہے، ایک عمومی ضابطہ بنتا ہے۔

اسی طرح اگر ایسی صورت ہو کہ نبی اکرم ﷺ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو نفی کے متعلق ہے اور ایک اثبات کے متعلق! یعنی ایک روایت تو امر عارضہ کی نفی کرتی ہے اور دوسری روایت ایک امر عارض یا ایک امر حادث کو ثابت کرتی ہے۔ تو ہم یہ دیکھیں گے کہ نفی کے لئے کچھ ایسی علامات ہیں؟ تاکہ ان اُمور اور علامات کے ذریعہ سے ہم یہ معلوم کریں کہ اس راوی نے جو نفی کی خبر دی ہے تو ان روایات، علامات اور دلائل پر اعتماد کرتے ہوئے دی ہے۔ اگر اس قسم کی علامات اور شواہد ہیں جن سے براہ راست نفی معلوم ہوتی ہو، تو پھر وہاں یہ دونوں روایات وزن کے اعتبار کے لحاظ سے متساوی ہیں۔ پھر ہم اس روایت کو ترجیح دیں گے جس کے راوی زیادہ فقیہ اور مجتہد ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت وہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ (یعنی وہ عمرہ کا احرام باندھے ہوئے تھے) اور ایک روایت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا ”وہو حلال“ اس حالت میں کہ وہ حلال تھے۔ اب اس پر تمام روایات کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ جاتے ہوئے میں احرام باندھا ہوا تھا۔ اصل میں تو وہ محرم تھے۔ لیکن

اختلاف اس بات میں ہے کہ اُس احرام سے حلال ہو کر پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا یا اسی احرام کی حالت پر باقی رہ کر آنحضرت ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایت جو ہمارے سامنے یہ حقیقت بیان کرتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ یہ روایت نفی سے متعلق ہے اس لئے کہ یہ روایت اس حل عارضی کی نفی کرتی ہے کہ جس طرح پہلے نبی اکرم ﷺ محرم تھے۔ اس وقت میں بدستور وہ محرم تھے۔ گویا کہ جوں کی توں حالت سابقہ بدستور باقی تھی۔ اور ہمارے سامنے وہ روایت کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ احرام سے باہر نکل چکے تھے۔ تو وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ محرم تھے، وہ روایت نافی ہے۔ یعنی وہ حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حل عارضی نبی اکرم ﷺ کے لئے ثابت نہیں۔ اور جس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ حلال تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حالت سے وہ نکل گئے اور نئی حالت حل ان کے لیے ثابت ہو چکی تھی۔

اب یہاں پر حالت احرام اور حالت حل دونوں کے لئے کچھ علامات اور نشانات موجود ہیں۔ مثلاً جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نکاح کیا ہے اس حالت میں کہ وہ محرم تھے، تو اب محرم کی کچھ مخصوص علامات ہوتی ہیں۔ وہ قمیص شلوار تو نہیں پہنتا، وہ تہبند باندھتا ہے، چادر کو اپنے کاندھوں پر لپیٹتا ہے، خوشبو اور تیل استعمال نہیں کرتا۔ اس قسم کی علامات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص محرم ہے۔ جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ اس حالت میں محرم تھے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے احرام کی یہ مخصوص علامات نبی ﷺ کی ذات پر مشاہدہ کیں۔ اور جو لوگ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ حلال ہو چکے تھے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بھی آپ ﷺ کے حلال ہونے کی کوئی دلیل ہوگی۔ اس لحاظ سے یہ دونوں روایات برابر ہیں۔

اب ہم دیکھیں گے کہ ایک روایت کے روایت کرنے والے حضرت عبداللہ بن عباس ہیں، وہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ دوسری روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت حضرت میمونہؓ سے

نکاح کیا جب آپ ﷺ حلال تھے، وہ روایت کی ہے یزید بن اہم نے۔ اب یزید بن اہم اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں یعنی حضرت میمونہؓ دونوں کی خالہ ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یزید بن اہم فقہ علم اور اجتہاد میں وہ مقام نہیں رکھتے جو عبداللہ بن عباس رکھتے ہیں۔ اس بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نبی ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح اس حالت میں کیا کہ وہ محرم تھے۔ تو اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ احرام کی حالت میں نکاح کرنے کی اجازت ہے مجامعت کی اجازت نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں محرم احرام کی حالت میں نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

” لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا ینخطب “

”محرم نکاح نہیں کرے گا اور نہ اپنی لڑکی یا بہن کو کسی کے نکاح میں دے گا اور نہ نکاح کا

پیغام بھیجے گا“

اگر دو روایتیں ہمارے سامنے آجائیں۔ ایک روایت حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے، امر عارضی کی نفی کرتی ہے۔ اور دوسری روایت امر عارضی کا اثبات کرتی ہو (اس روایت جو امر عارضی کی نفی کرتی ہو اس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو جس پر روایت کرنے والا اعتماد کرے سوائے اس کے کہ اس نے حال سے ماضی پر قیاس کیا) ایسی صورت میں اس روایت کو ترجیح دی جائے گی جو مثبت ہو، اور اس روایت کو چھوڑ دیا جائے گا جو نافی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ ایک لونڈی تھی جس کا نام تھا بریرہ۔ اس بریرہ کا نکاح غلامی کی حالت میں مغیث سے ہوا تھا۔ یہ بریرہ، حضرت عائشہؓ کی لونڈی تھی اور آپ ﷺ نے ان کو آزاد کر دیا تھا۔ نبی اکرم ﷺ نے بریرہؓ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ تم اپنے نفس کی مالک ہو گئی ہو، اب تمہیں اختیار ہے چاہے تم اپنے شوہر کے ساتھ رہو اور چاہے اپنے شوہر سے جدائی اختیار کرو۔ اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو جدا کرنا چاہتی ہوں۔ اس شوہر کے ساتھ میں نہیں رہنا چاہتی۔ اس کا جو شوہر تھا وہ بد شکل تھا، بد صورت تھا۔ اس کے بعد مغیث مدینہ کی گلیوں میں پھرتا رہتا تھا، روتا رہتا تھا۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

”الا تعجبون من حب مغیث بريرة و من بعض بريرة

ایاہ“

کیا تم تعجب نہیں کرتے کہ بریرہؓ کس قدر نفرت کرتی ہے مغیثؓ سے، اور مغیثؓ کس حد تک بریرہ سے محبت کرتا ہے۔“

آپ ﷺ نے بریرہؓ سے کہا کہ ”لو رجعت“ ”کاش کہ تم مغیثؓ کی طرف رجوع کرو، اور مغیثؓ کے ساتھ پھر ازدواجی تعلقات قائم کرو۔“

بریرہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ! یہ آپ کا حکم ہے؟ تو اس کی تعمیل بہر حال ہمیں کرنا پڑے گی۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں! یہ میرا حکم نہیں ہے انما انا اشفع یعنی ”صرف ایک سفارش ہے۔“

بریرہ نے کہا کہ ”لا حاجة لی“ ”اگر سفارش ہے تو پھر مجھے مغیثؓ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔“

مسئلہ یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس وقت بریرہؓ آزاد ہو گئی تھی اور نبی اکرم ﷺ نے بریرہؓ کو اختیار دیا تھا اس وقت مغیثؓ آزاد تھے۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو جس وقت یہ اختیار ملا تو مغیثؓ آزاد نہیں تھے غلام تھے۔ اب یہاں سے یہ اختلاف شروع ہوا ہے کہ ایک لونڈی اگر آزاد ہو جائے اور اس کا خاوند پہلے ہی آزاد ہو تو اس وقت لونڈی کو اختیار حاصل ہو گا یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر لونڈی کے آزاد ہونے سے پہلے اس کا خاوند غلام ہے اس کے آزاد ہونے کے وقت بھی غلام ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار ہے کہ آزاد ہونے کے بعد وہ اس شوہر کے ساتھ رہنا چاہے تو رہ سکتی ہے جدا ہونا چاہے تو جدا ہو سکتی ہے۔ لیکن آزاد ہونے کے وقت لونڈی کا شوہر اگر آزاد ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار نہیں ہوتا بلکہ بدستور اپنے شوہر کے ساتھ رہے گی۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ ایک لونڈی بھی آزاد ہوتی ہے۔ اسے یہ اختیار ہے کہ شوہر

کے ساتھ رہے یا اس سے جدائی اختیار کر لے۔ اس کا شوہر چاہے غلام ہو چاہے آزاد ہو۔ یہ دو فقہی مسائل ان دو روایات پر مبنی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کس روایت کو کس پر ترجیح دی جائے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام روایات کا اس پر اتفاق ہے کہ مغیث اصل میں تو غلام تھے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس کی غلامی کی حالت بدستور باقی تھی بریرہ کے آزاد ہونے تک، یا بریرہ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیث کی غلامی کی حالت ختم ہو چکی تھی اور وہ آزاد ہو چکے تھے۔ وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغیث کی غلامی کی حالت بریرہ کے آزاد ہونے تک بدستور باقی تھی یہ روایت نفی کرتی ہے اس حریت عارضہ کی۔ یہاں عارض آزادی ثابت نہیں ہے بلکہ حالت جوں کی توں ہے۔ اور وہ روایت جو کہتی ہے کہ بریرہ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیث آزاد ہو چکے تھے وہ مثبت کو ثابت کرتی ہے اور وہ یہ بتاتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں باقی نہیں رہی۔ اس بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ روایت جو یہ کہتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اور مغیث بدستور اسی طریقہ سے غلام تھے۔ تو غلامی ایک ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے بدن میں کچھ ظاہری نشانات ہوں اور ان نشانات و علامات کی وجہ سے راوی کو معلوم ہو چکا ہو کہ اس کی حالت جوں کی توں ہے ابھی تک یہ آزاد نہیں ہوا۔ ظاہر بات ہے کہ جس شخص نے یہ روایت کہ ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اس کے پاس ماسوا اس کے کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس نے حال کو ماضی پر قیاس کیا۔ اس نے یہ خیال کیا کہ جس طرح یہ ماضی میں غلام تھے اب بھی غلام ہیں۔

لیکن جس راوی نے یہ روایت کی ہے کہ مغیث آزاد ہو چکے تھے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے اس کے مولیٰ سے سنا ہوگا کہ میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اس بنا پر ہم اس روایت کو جو مثبت ہے ترجیح دیں گے اور ہم یہ قرار دیں گے کہ بریرہ کی آزادی کے وقت مغیث بھی آزاد ہو چکے تھے۔ اور مغیث کی آزادی کے باوجود بریرہ کو نبی اکرم ﷺ نے یہ اختیار دیا کہ چاہو تو تم اپنے شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو اپنے شوہر سے جدا ہو سکتی ہو۔ مسئلہ ایک اور بھی یہاں ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کی وجہ سے ہے یا طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کی بنا پر ہے؟

”الطلاق بالرجال ام بالنساء“

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق کا دار و مدار مرد کی حالت پر ہے۔ اگر مرد آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی عورت لونڈی ہو یا آزاد ہو۔ اور اگر ایک مرد غلام ہے تو وہ دو طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی بیوی آزاد ہے یا غلام۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”اعتبار الطلاق بالنساء“

”طلاق میں اعتبار عورتوں کی حالت کا ہے۔“

اگر عورت آزاد ہے تو اس کا خاوند تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے وہ غلام ہے یا آزاد ہے۔ اور اگر عورت لونڈی ہے تو اس کا خاوند دو طلاقوں کا مالک ہے، چاہے خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بریرہ اپنے آزاد ہونے سے پہلے اپنے خاوند کے عقد میں تھی اور مغیث دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ پہلے وہ آزاد تھا یا غلام تھا دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اب آزاد ہونے کے بعد مغیث کی ملکیت بڑھ گئی، شوہر کی ملکیت اب تین طلاقوں کی ہو گئی۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے اسے اختیار دیا کہ اس کی ملکیت میں اضافہ کر وکنے کے لئے تمہارے لئے یہ اجازت ہے کہ چاہے تو تم اس نکاح کو ختم کر دو اور چاہو تو باقی رکھو تا کہ تمہارا شوہر دو طلاقوں کا مالک ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چونکہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہے اور مغیث بریرہ کی آزادی سے پہلے غلام تھے، اس وجہ سے اب بریرہ کی آزادی کے بعد اس کی ملکیت میں اضافہ نہیں ہوا ہے لیکن یہاں پر ایک اور علت پیدا ہو گئی۔ کہ ایک آزاد عورت کے لئے یہ بات عرف میں اور عادت میں موجب عار ہے کہ وہ ایک غلام کے ماتحت رہے۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے بریرہ کو یہ اجازت دی کہ تم چاہو تو شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو جدا ہو سکتی ہو۔ اب اگر ایک عورت کا خاوند آزاد ہے اس کے آزاد ہونے سے پہلے، اب خاوند کی آزادی کے بعد یہ عورت آزاد ہوتی ہے تو ہم اس عورت کو یہ حق اور اختیار نہیں دے سکتے کیونکہ شوہر کا حق تو اس پر پہلے سے تین طلاقوں کا تھا۔ اب یہ عار بھی اس کے لئے نہیں ہے کہ میں ایک غلام کے ماتحت نہیں رہ سکتی، اس لئے کہ اس کا شوہر تو پہلے ہی سے آزاد ہے۔ اب یہ بھی آزاد ہو گئی، تو آزاد عورت آزاد مرد کے

ما تحت تورہ سکتی ہے اس میں شرم اور عار کی کوئی بات نہیں ہے۔

یہ وہ طریقے اور وجوہ ہیں، جن کی بنا پر ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔

حنفیہ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو روایتیں آتی ہیں۔ ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک قاعدہ کلیہ کو ثابت کرتی ہے اور دوسری ایسی ہے کہ وہ ایک خاص حالت واقعہ اور ایک خاص صورت واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے، تو ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے، جس سے ایک قانون اور قاعدہ کلیہ کا اثبات ہوتا ہو اور وہ حدیث جو کسی خاص صورت واقعہ کی نشاندہی کرتی ہو اس حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔

مثلاً یہ مسئلہ کہ ایک شخص اگر دارالحرب میں ہے۔ وہ دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد اسلامی فوجوں نے اس دارالحرب کو فتح کر لیا اور اس مسلمان کے جو اہل و عیال دارالحرب میں ہیں۔ کیا ان کو غلام بنایا جائے گا یا وہ اس بنا پر آزاد ہوں گے کہ وہ ایک مسلمان کے اہل و عیال ہیں؟

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسلمان کے اہل و عیال کو غلام نہیں بنایا جائے گا۔ ان کو مال غنیمت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا تعلق ایک مسلمان سے ہے اور وہ مسلمان ہی کے اہل و عیال ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ کو فتح کرنے کے بعد ان مسلمانوں کے اہل و عیال کو غلام نہیں بنایا، جو لوگ اس سے پہلے مدینہ منورہ میں آچکے تھے اور اسلام قبول کر چکے تھے۔ ان کے اہل و عیال اور بال بچے وغیرہ جو مکہ معظمہ میں موجود تھے ان کو آنحضرت ﷺ نے مال غنیمت میں شامل نہیں کیا، ان کو لونڈی اور غلام نہیں بنایا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان کو غلام بنایا جائے گا۔ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا جو طرز عمل ہے اس طرز عمل کے ذریعہ سے آپ استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا طرز عمل ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور اس سے ایک عمومی قانون نہیں بنتا لیکن اس کے علاوہ جو طرز عمل نبی اکرم ﷺ نے غزوہ خیبر میں، غزوہ بنی المصطلق میں، اور اس قسم کے اور بہت سے غزوات میں اختیار کیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ کا عام معمول ہے اس سے

قانون بنتا ہے۔ اور اس کے استدلال میں وہ (ابو یوسفؒ) کہتے ہیں کہ دیکھئے کہ نبی اکرم ﷺ نے تو مکہ معظمہ میں ان لوگوں کے بال بچوں و ران لوگوں کے مال و دولت کو بھی مالِ غنیمت نہیں قرار دیا جو مشرک تھے۔ حالانکہ خود امام اوزاعیؒ یہ تسلیم کرتے ہیں اور تمام مسلمانوں کے نزدیک یہ بات مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ دار الحرب میں جو مشرک باشندے ہیں، ان کے اہل و عیال کو غلام بنایا جاسکتا ہے۔ ان کے مال و دولت کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔ لیکن نبی ﷺ نے مشرکین مکہ کے اہل و عیال کو بھی غلام نہیں بنایا، بلکہ نبی اکرم ﷺ نے ان کو عام معافی دے دی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث (نبی اکرم ﷺ کی مکہ معظمہ کے باشندوں کے متعلق) ایک خصوصی واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس سے ایک عام قانون نہیں بنتا۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کا جو عام طرزِ عمل ہے یعنی باقی غزوات میں جو طرزِ عمل ہے، اس سے ایک عام قانون بنتا ہے۔

اس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگر دو حدیثیں ہمارے سامنے ہوں، ایک حدیث سے ایک عام قانون نکلتا ہو، اور دوسری ایسی ہو جو ایک مخصوص واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہو۔ تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے جس سے ایک عام اصول، عام قاعدہ نکلتا ہے اور دوسری حدیث کو ہم خصوصیت پر محمول کریں گے۔ اور خود حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ ”کوئی شخص میرے اس طرزِ عمل کو دیکھ کر یہ نہ کہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ میں لڑائی کی ہے، اور فاتحانہ طور پر مکہ معظمہ میں داخل ہوئے ہیں۔ اور کچھ لوگ قتل بھی ہوئے ہیں۔ تو میرے اس طریقہ سے اب ہر شخص یہ کہے کہ مجھے بھی حق ہے کہ میں بھی اسی طریقہ سے مکہ معظمہ میں لڑائی کروں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مکہ معظمہ کی حرمت اس دن سے قائم ہے جس دن سے اللہ تعالیٰ نے اس شہر کو آباد کیا ہے اور قیامت تک اس کی حرمت قائم رہے گی۔ اور مجھ سے پہلے اور میرے بعد کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مکہ معظمہ کے حرم کی بے حرمتی کرے۔ اور میرے لئے ایک ضرورت کے ماتحت اللہ تعالیٰ نے مکہ معظمہ کے حرم میں فاتحانہ طور پر داخل ہو کر وہاں چند لوگوں کو قتل کرنے کی خصوصی اجازت دی ہے۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت کی حیثیت کیا ہے؟

اگر دو روایتیں ایسی ہمارے سامنے آتی ہیں کہ ان میں سے کسی بھی وجہ کی بنا پر ایک

حدیث کو ہم دوسری ترجیح نہیں دے سکتے۔ تطبیق کا دروازہ بھی بند ہے اور تاریخی طور پر ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ کس حدیث کا تعلق پہلے زمانہ سے ہے اور کس کا دوسرے زمانہ سے ہے؟ تو پھر ہم صحیحہ برائے اقوال کو یکھیں گے، ہم قیاس کو یکھیں گے۔ اقوال صحابہ اور قیاس کے ذریعہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جاسکتی ہو اس کو ہم ترجیح دیں گے، اس کو ہم قبول کریں گے اور دوسری حدیث کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیں گے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس سے حنفیہ کام لیتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے مختلف روایات آتی ہیں اور ان میں بظاہر باہمی اختلاف اور تضاد نظر آتا ہے تو سب سے پہلے ترجیح کا طریقہ اختیار کریں گے۔ یعنی ہم دیکھیں گے کہ ان روایتوں میں سے کون سی روایت کیسی ہے جو سند کے لحاظ سے بہت زیادہ مضبوط ہے، جو سند کے لحاظ سے مستند ہے، متصل ہے، اور جس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ و قابل اعتماد ہیں۔ اور کون سی حدیث ایسی ہے جو سند کے لحاظ سے اس پایہ کی نہیں ہے۔ اس لحاظ سے ہم ایک حدیث کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث کو ہم چھوڑ دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ یعنی وہ راوی اس کی روایت کرنے والے ہیں جن سے امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی کتابوں میں روایتیں لی ہیں۔ اور ایک دوسری روایت ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جس کے روایت کرنے والے ترمذی اور ابوداؤد جیسے محدثین کے روایت کرنے والے ہیں کہ انہوں نے اس حدیث کو سختی اور احتیاط نہیں برتی جس حد تک سختی اور احتیاط امام بخاری اور امام مسلم نے راویوں کی جانچ پڑتال میں برتی ہے۔ اگر اس قسم کی دو حدیثیں ہمارے سامنے آتی ہیں تو پھر شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہوں۔ اور ان احادیث کو ہم چھوڑ دیں گے جو ترمذی، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کی شرائط پر پوری اترتی ہیں۔ یہ ہماری ترجیح کا معیار ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے کم ہیں اور دوسری حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے زیادہ ہیں تو جس طرح امام اوزاعی نے کہا ہے یہ (شافعیہ اور حنابلہ) بھی کہتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس میں واسطے کم ہیں۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس میں واسطے زیادہ ہیں۔ اور اگر کچھ حدیثیں ایسی ہیں کہ وہ سند کے لحاظ سے اور روایت

کے لحاظ سے ایک ہی معیار اور مرتبہ کی ہیں۔ اور ہم کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں دے سکتے تو پھر ہم نسخہ پر عمل کریں گے۔ اور یہ دیکھیں گے کہ ان میں سے کون سی روایت کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو ایک کو ہم نسخہ قرار دیں گے دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔

اور اگر تاریخی طور پر بھی ہمارے سامنے اس قسم کے حالات نہ ہوں، تاریخ سے بھی ہم یہ نہ معلوم کر سکتے ہوں کہ کون سی روایت کا تعلق پہلے دور سے ہے؟ اور کون سی روایت کا تعلق آخری دور سے ہے؟ تو پھر اس کے بعد ہم تطبیق کی روش کو اختیار کریں گے۔ ان میں سے کسی ایک حدیث کو ایسے مفہوم پر محمول کریں گے جو دوسری حدیث کے ساتھ مطابقت رکھتا ہوگا۔ ورنہ اگر تطبیق بھی ممکن نہ ہو، بلکہ ہر ایک روایت اپنے مفہوم میں بالکل صاف اور صریح ہو، پھر آخر میں ہم اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔

شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک احادیث کے سلسلہ میں یہ ترتیب ہے کہ پہلے ہے ترجیح، پھر نسخہ، پھر تطبیق، اور پھر آخر میں رجوع الی اقوال صحابہؓ اور قیاس ہے۔

مالکیہ اس سلسلہ میں کچھ مختلف رائے رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر بالکل متضاد ہیں اور باہم مختلف ہیں تو ہم رجوع کریں گے عمل اہل مدینہ کی طرف۔ عمل اہل مدینہ جس روایت کو ترجیح دے گا تو ہم بھی اسی روایت کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری روایت کو چھوڑ دیں گے۔

امام مالکؒ کا خیال ہے کہ مدینہ منورہ رسول اکرم ﷺ کے دور میں دس سال تک دار الخلافہ رہا ہے۔ اور مدینہ منورہ کے باشندوں نے یعنی صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ کی زندگی میں خود مدینہ منورہ میں رسول اکرم ﷺ کے اقوال کو سنا ہے، آپ کے طرز عمل کو دیکھا ہے اور انہوں نے اپنی زندگی کی بنیاد حضور ﷺ کے اقوال اور اعمال پر رکھی ہے۔ اس کے بعد پھر اسی مدینہ منورہ کے باشندوں نے صحابہ کرامؓ کو مدینہ منورہ کے ان لوگوں میں دیکھا ہے، جو تابعی ہیں کہ انہوں نے بطریق وراثت صحابہ کرامؓ کے اس عمل کو اپنایا ہے اور تبع تابعینؓ نے اپنایا ہے۔ تو اہل مدینہ کا یہ عمل حضور ﷺ کی حدیث اور سنت کی معرفت کا ایک قوی ترین ذریعہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک ایسی حدیث جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف ہم پہچانتے ہیں، اور معلوم کر سکتے ہیں سند کے

لحاظ سے خبر واحد کے لحاظ سے، تو یہ ذریعہ معرفت کمزور ہے۔ اور وہ ذریعہ معرفت (تعامل افعال مدینہ) زیادہ قوی ہے۔ اس بنا پر ہم (مالکیہ) اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس کی تائید عمل اہل مدینہ سے ہوتی ہے۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس کی تائید عمل اہل مدینہ سے نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ کی سنت اور حدیث کے مقابلہ میں عمل اہل مدینہ کو اہمیت دیتے ہیں اور عمل اہل مدینہ کو خود قانون شرعی کا ماخذ اساسی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرمؐ کے ثابت شدہ قول اور عمل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

”ما من احد الا وهو مقبول عنه او مردود عليه الا صاحب هذا القبر ﷺ“

”کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش نہ ہو سوائے رسول اللہ ﷺ کی شخصیت کے۔“ ہر شخص کے قول میں، ہر شخص کے فیصلہ میں رد و قبول کی گنجائش ہے۔ وہ (امام مالکؒ) صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عمل اہل مدینہ نبی ﷺ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کی صحت کے لئے کافی ضمانت ہے۔ اور یہ نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ خبر واحد بھی ہے۔ تو کس ذریعہ کو ہم کس پر ترجیح دیں؟ بہر حال امام مالکؒ بھی اس اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث بجائے خود حجت اور سند ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عمل اہل مدینہ کے ذریعہ ہم ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور اگر عمل اہل مدینہ کے ذریعہ سے کسی ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہ ملتی ہو، بلکہ خود اہل مدینہ اپنے اقوال کے لحاظ سے مختلف ہوں۔ اہل مدینہ کے بڑے بڑے فقہاء کا کسی چیز پر فیصلہ نہ ہوا ہو۔ تو پھر اس صورت میں مالکیہ کہتے ہیں کہ ہمارا طریقہ بھی وہی ہے جو شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ پہلے ترجیح ہے، پھر نسخ ہے، پھر تطبیق ہے۔ اس کے بعد اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف ہم رجوع کریں گے۔

راویوں کے لحاظ سے اخبار کی اصول فقہ میں ایک دو بحثیں اور ہیں۔ ایک بحث تو یہ ہے کہ اگر روایت کرنے والا ایک ایسا صحابی ہے جو فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے مشہور اور معروف

ہے اور وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرے جو ہر لحاظ سے قیاس سے بالکل مخالف ہے اور کسی قیاس سے بھی اس روایت کی مطابقت نہیں ہے تو ایسی حدیث اور ایسی روایت کو ہم قیاس پر ترجیح دیں گے اور قیاس کو ایسی روایت اور حدیث کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر اگر خلفائے راشدین ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یا عبادالہ ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یعنی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن العاصؓ یا حضرت عائشہ صدیقہؓ اس قسم کے صحابہ کرامؓ جو علم و اجتہاد اور تفقہ فی الدین کے لحاظ سے کافی مشہور ہیں وہ اگر ایک ایسی حدیث کی روایت کریں جو من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے تو اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور قیاس کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن اگر ایک ایسے صحابی اس حدیث کی روایت کریں جو قیاس سے من کل وجہ مخالف ہے جو حافظہ کے لحاظ سے تو معروف ہے، عدالت و تقویٰ کے لحاظ سے معروف ہے لیکن تفقہ اور علم و اجتہاد میں اس کا پایہ بلند نہیں ہے تو اس سلسلہ میں کیا کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں

حنفیہ کے جو اصولیین ہیں اُن کے دو گروہ ہیں۔ متقدمین کا جو گروہ ہے وہ شیخ ابوالحسن الکرخی کی قیادت میں کام کر رہا ہے اور اس سلسلہ میں متاخرین کے گروہ کا جو قائد ہے وہ عیسیٰ بن ابان ہے اور شیخ فخر الاسلام بزدوی ہیں۔

عیسیٰ بن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی اور اُن کے پیچھے جو متاخرین اصولیین ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جس کا مرتبہ عدالت اور صدق کے لحاظ سے تو اونچا ہو لیکن وہ فقیہ اور مجتہد نہ ہو، اگر وہ حدیث بعض اعتبارات کے لحاظ سے قیاس کے موافق ہے اور بعض اعتبارات کے لحاظ سے وہ قیاس کے مخالف ہے تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے اور قیاس کو ترک کر دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو۔ اب وہ شخص مجامعت سے پہلے فوت ہو گیا تو اس صورت میں اس شخص کے ترکہ اور میراث میں سے مہر واجب ہو گا یا نہیں۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ مہر واجب نہیں ہے۔ ایسی عورت کے لئے صرف میراث کافی ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے مہر مثل ہے۔

ایک حدیث بھی اس سلسلہ میں موجود ہے اور اس حدیث کی روایت معقل بن سنان اشجعی نے کی ہے۔ اس کا واقعہ یوں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے پوچھا کہ ایسی عورت کسے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے جس کے مہر کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو اور شوہر اس کے ساتھ مجامعت سے پہلے مر جائے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے تو کوئی ایسی حدیث یاد نہیں ہے کہ جس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہو۔ آپ مجھے ایک مہینہ تک مہلت دے دیں۔ اگر ایک مہینہ کے اندر اندر کوئی حدیث مجھے معلوم ہوگئی تو اس کے مطابق فتویٰ دے دوں گا۔ ایک مہینہ گزر گیا لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے کہا کہ ایسی کوئی حدیث میرے سامنے نہیں آئی۔ اب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر اس اجتہاد میں میں صحیح نتیجہ پر پہنچا تو یہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور مہربانی کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں غلطی کی تو یہ غلطی ابن ام عبدیعنی عبداللہ ابن مسعود ہی سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے اور میں اس کے متعلق یہ فتویٰ دیتا ہوں کہ اس کے لئے بالکل پورا مہر مثل ہوگا۔ یعنی اس عورت کے قبیلہ کی اور عورتوں کا جو مہر ہے وہی مہر اس عورت کا ہے اور اس میں کوئی زیادتی اور کمی نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا یہ اجتہاد ہے یہ ایک قیاس کے موافق ہے اور وہ قیاس یہ ہے کہ موت کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ مجامعت پر قیاس کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ جس طرح جماع کے ذریعہ عقد نکاح مستحکم ہوتا ہے، اسی طریقہ سے موت کے ذریعہ سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔

”وکل شئی بانتھانہ یتقرر و یتاکد“

”اور ہر ایک چیز اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو مستحکم اور موکد ہو جاتی ہے۔“

اس لئے کہ موت سے پہلے ممکن تھا کہ یہ عورت مرتد ہو جاتی اور ارتداد کی وجہ سے اس کا پورا مہر بھی ساقط ہوتا۔ لیکن موت نے اس نکاح کو بالکل آخری مرحلہ تک پہنچا دیا۔ جس نکاح کے زوال کا امکان ارتداد وغیرہ کے عوارض کی وجہ سے تھا۔ جس طرح مجامعت کی صورت میں مہر مکمل

ہے مہر مثل ہے تو اس طرح موت کی صورت میں بھی مہر مثل ہے۔

اس کے بعد معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے ور کہا کہ میں یہ شہادت دیتا ہوں کہ واثق کی بیٹی برو ع کا کيس بھی یہی تھا کہ اس کا شوہر مر گیا تھا اور اس کے لئے مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا تو نبی اکرم ﷺ نے اسی مہر مثل کا حکم فرمایا۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کو اس حدیث کے سننے سے اتنی خوشی حاصل ہوئی کہ اتنی خوشی ابن مسعودؓ کو اس سے پہلے حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اس وجہ سے کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ مطابق ہو گیا تھا۔

اب معقل بن سنان اشجعی ایک ایسے راوی حدیث اور ایک ایسے صحابی ہیں جو صحابہ کرام کے دور میں فقہ اور علم اور اجتہاد میں معروف نہیں ہیں۔ ایک غیر معروف آدمی ہیں۔

اب ان کی یہی روایت ہے یٰٰن یہ روایت ایک قیاس سے موافق ہے لیکن دوسرے قیاس سے یہی روایت مخالف بھی ہے۔ دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس صورت مذکورہ میں شوہر نے اپنی بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ اب جب بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو مناسب یہ ہے کہ شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہو جس طرح سے ایک شخص اس قسم کی عورت کو مجامعت سے پہلے طلاق دے دے تو ایسی صورت میں شوہر پر مہر واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ تو موت کی صورت میں بھی فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ ایک قیاس تو اس حدیث کے مخالف ہے اور ایک قیاس اس حدیث کے موافق ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہو لیکن تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے وہ بلند پایہ نہ ہو تو ہم اس کی حدیث کو قبول کریں گے، اگر وہ من کل وجہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔ حضرت علیؓ نے اس سلسلہ میں کہا کہ

”ما نصعی بقول اعرابی بوال علی عقبیہ، لاندري اصدق ام کذب احفظ ام نسی“

”ہم ایک دیہاتی کے قول پر اعتبار نہیں کر سکتے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرنے والا ہے اور ہمیں معلوم کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ کہا اور اسے یہ واقعہ یاد بھی ہے یا یاد نہیں رہا۔

اس قسم کے شخص کی بات کو ہم وزن نہیں دے سکتے جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے کہ

حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ تین قسم کے لوگ ہیں۔ جنہوں نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہیں اور نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں وہ بیٹھا کرتے تھے۔

بعض لوگ تو ایسے تھے کہ وہ مخلص صحابی تھے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں اول سے لے کر آخر تک بیٹھا کرتے تھے اور حضور ﷺ کی پوری تقریر کو سنتے تھے اور ان کو اچھی طرح معلوم ہوتا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اصل مرکزی مدعا کیا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے کون سی بات کس سیاق و سباق میں فرمائی ہے۔ وہ تو نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث کی تہہ تک پہنچ جایا کرتے تھے۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے جو دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے۔ وہ درمیان میں آ جاتے تھے اور دس پانچ منٹ بیٹھ کر اس کے بعد وہ چل دیتے تھے۔ ان کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تھی کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اول حصہ کیا ہے اور آپ ﷺ کی تقریر کا آخری حصہ کیا ہے اور آپ کی تقریر کا مرکزی مدعا اور مضمون کیا ہے۔ درمیان ہی میں سے انہوں نے کچھ الفاظ سن لئے اور اس کے بعد پھر ان الفاظ سے انہوں نے بذات خود ایک مفہوم اخذ کر لیا اور اس مفہوم سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کی صورت دے دی۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے کہ وہ منافق قسم کے تھے اور صرف فتنہ انگیزی کے طور پر نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں بیٹھا کرتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کی طرف ان باتوں کی نسبت کیا کرتے تھے جو باتیں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد نہیں فرمائی ہوتی تھیں۔ تو اسی وجہ سے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ”حسبھا المیراث“

ایسی عورت کے لئے میراث کافی ہے۔ اور میں یہ حکم نہیں دیتا کہ اس کے لئے مہر ہے۔ مہر اس کے لئے بالکل نہیں ہے۔ اور ایسے شخص کی روایت پر ہم اعتماد نہیں کریں گے۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس کی روایت ایسے صحابی نے کی ہے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہے لیکن علم و اجتہاد کے لحاظ سے اس کا وہ پایہ نہیں ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جو قیاس سے من کل وجہ مخالف ہے اور کسی طریقہ سے بھی کسی قیاس سے بھی اس کی مطابقت نہیں ہے۔ تو ایسی حدیث کے متعلق عیسیٰ بن ابان و شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کے مقابلے میں ہم قیاس کو ترجیح دیں گے اور ایسی حدیث کو ترک کر دیا جائے

گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس حدیث کو حدیث نبوی ﷺ مان کر ہم اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی مخالفت قیاس سے من کل وجہ ہے۔ اور پھر اس حدیث کی روایت کرنے والے وہ لوگ ہیں جو فقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ اس سے ہمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہوگی اور راوی نے پوری طرح آپ ﷺ کے مطلب اور مفہوم کو سمجھا نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں وہ ایک استدلال یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی روایت لفظ بلفظ راویوں نے نہیں کی ہے بلکہ روایت بالمعنی میں کی ہے اور یہ بات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین میں بہت مشہور ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ

”اذا حدثك بالمعنى فحسبى“

”جب میں نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی بالمعنی روایت تمہارے سامنے کروں یہ میرے لئے کافی ہے۔“

یہ بات ضروری نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی زبان سے جو الفاظ نکلے ہوں وہ الفاظ لفظ بلفظ کسی صحابی یا تابعی کو معلوم ہوں اور لفظ بلفظ اسی حدیث کی روایت کرے۔ بلکہ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کا جو مفہوم ہے وہ مفہوم لوگ اخذ کرتے تھے اور اسی منشا کو اور اسی مفہوم کو اسی مدعا کو اپنے الفاظ کے ذریعہ ان کی روایت کیا کرتے تھے۔

تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا شخص اگر وہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو سنتا ہے اور وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مرتبہ نہیں رکھتا۔ نبی ﷺ کے الفاظ تو ایسے ہوتے تھے کہ وہ جوامع الکلم کی حیثیت رکھتے تھے۔ حضور ﷺ کے ایک ایک جملہ میں معانی اور مفہومات کا بڑا سمندر ہوتا تھا۔ تو ایسے لوگ جو تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف نہ تھے، ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ایک ایسا مفہوم اس حدیث سے اخذ کیا ہو کہ وہ اس حدیث کا اصل اور کامل مفہوم نہ ہو بلکہ ایک ادھورا ناقص قسم کا مفہوم ہو اور اس سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعے تعبیر کی ہو۔ تو اس شبہ کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہ ہو۔ اس وجہ سے ہم ایسے معاملات میں قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

اور یہ مسلک جو عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ یا امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ سے کوئی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ تصریح کی ہو کہ اس طرح کی کوئی حدیث اگر آجائے اور وہ قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو تو تم قیاس کو ترجیح دو اور اس قسم کی حدیث کو چھوڑ دو بلکہ انہوں نے اس اصول کا بھی بعض فقہی جزئیات سے استنباط کیا ہے۔

مثال کے طور پر وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تین چار دن تک بکری، بھینس یا گائے سے دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس بکری یا بھینس یا گائے کے تھنوں میں بڑی مقدار میں دودھ جمع ہو گیا۔ اس کے بعد اسی شخص نے اس گائے یا بھینس یا بکری کو منڈی میں لے جا کر فروخت کر دیا۔ خریدار نے یہ محسوس کیا کہ یہ تو بڑی اچھی بکری ہے، اس کے تھن دودھ سے بھرے ہوئے ہیں، بہت زیادہ دودھ دیتی ہے اور کہا کہ میں ابھی ابھی تمہارے سامنے دوہتا ہوں تمہیں معلوم ہو گا کہ اس میں کس قدر دودھ ہے لیکن اس کے بعد ایک دودن جب گزر جاتے ہیں تو اس قدر دودھ تو اس میں نہیں ہوتا۔ تو اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ

”لا تحبسوا الابل والغنم“

تم اونٹنوں کو اور بھیڑ بکریوں کے اس طرح ان کے تھنوں میں دودھ کو محبوس نہ کیا کرو۔

”فمن ابتاعها فهو بخير امنظرين“

پس وہ شخص جو اس قسم کی بھیڑ بکریوں یا گائے بھینس کو خریدے تو اس کے لئے اختیار

ہے۔

”ان شاء امسكها“

اگر وہ چاہے تو اس قسم کی بھیڑ بکری یا گائے بھینس کو اپنے پاس رکھ لے۔

”وان شاء ردھا و صاعاً من تمر“

”اگر وہ چاہے تو اس بھیڑ بکری کو اپنے مالک کی طرف واپس کرے اور کھجور کا ایک

پیانہ بھی دے۔“

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ہے۔ تو اب عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ اسی لئے قبول نہیں کیا ہے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور ابو ہریرہؓ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مقام نہیں رکھتے، اگرچہ یادداشت اُن کی بڑی مضبوط تھی، عادل آدمی تھے، لیکن تفقہ اور اجتہاد میں ان کا کوئی بلند مرتبہ نہیں ہے اور اُن کی یہ حدیث قیاس سے من کل وجہ مخالف ہے۔

اس لئے کہ سوال یہ ہے کہ جب اس شخص نے اس بھیڑ بکری کو خریدا اور دودھ حاصل کر لیا تو آخر کیوں وہ ایک پیانہ کھجور اسے واپس کرے۔ اگر ہم مان لیں کہ اس دودھ سے اُس نے فائدہ اٹھایا ہے تو دودھ کے بدلہ وہ ضرور کچھ دے دے تو پھر تو چاہئے کہ دودھ کے بدلے دودھ دے۔ اگر دودھ اس کے پاس نہیں ہے تو مناسب یہ ہے کہ قیمت دے۔ آخر کھجور کی دودھ کے ساتھ کیا نسبت ہے۔ کھجور تو دودھ کا نہ مثل صوری ہے نہ مثل معنوی۔ اور پھر یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کھجور دے دے تو پھر کھجور کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر دودھ تھوڑا لیا ہے تو تھوڑا کھجور دینا چاہئے۔ زیادہ لیا ہے تو زیادہ دینا چاہئے۔ اب یہ خواہ مخواہ کے لئے کیوں لازم ہے کہ ایک پیانہ کھجور دے دے یعنی ”صاعاً من تمر“۔

عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور یہ حدیث ایسی حدیث ہے جو من کل وجہ قیاس سے متصادم ہے تو اس وجہ سے اس حدیث کو حنفیہ نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس سے انہوں نے یہ استنباط کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا جو من کل وجہ قیاس سے مخالف ہو جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابی ہوں۔ اس جزئیہ سے انہوں نے استنباط کیا ہے۔

اور اس سلسلہ میں شیخ فخر الاسلام بزدوی اور عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کے دلائل کچھ اور بھی ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

”من حمل جنازة فليتوضاء“

جو شخص جنازہ لے کر جائے تو وہ وضو کرے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ

”یا ابا ہریرۃ ایلزمنالوضوء من حمل عیدان یا بسۃ“

جب ہم خشک لکڑیاں لے جائیں۔ اس کے لئے ایک چار پائی ہوتی ہے، چار پائی میں

خشک لکڑیاں ہیں تو ایک میت کے لے جانے پر یا لاش کے لے جانے پر اور ان لکڑیوں کے لے

جانے پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا؟

تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث نہیں تھی۔ اگر

ان کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیتے کہ ابو ہریرہ! تم یہ حدیث کیا

بیان کرتے ہو جبکہ ہمارے پاس تو یہ حدیث موجود ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے قیاس ہی کی

بناء پر حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کو قبول نہیں کیا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وضو تو خروج نجاست سے لازم ہوتا ہے، یعنی جب ہمارے بدن سے کوئی

نجاست خارج ہو جائے۔ اب ہمارے بدن سے جب کوئی چیز خارج نہیں ہوئی تو صرف خالی خولی

لکڑیوں کی بناء پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

”الوضوء مما مست النار“

وضو لازم ہے اس چیز سے جو آگ سے پک جائے۔ یعنی جو چیز آگ سے گرم ہو جائے

اور آپ اس سے وضو کر لیں تو اس کی وجہ سے دوبارہ وضو لازم ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

”ارایت لو توضأت بماء سخین اکتت توضاء منہ“

آپ مجھے اطلاع دے دیں کہ گرم پانی سے اگر آپ وضو کریں تو کیا اس وضو کے بعد

پھر آپ وضو کریں گے۔ اس لئے کہ وہ گرم پانی بھی تو ایسا ہے کہ اس کو بھی آگ پہنچی ہوئی ہے۔

اگر یہاں حضرت عمرؓ کے پاس کوئی حدیث موجود ہوتی تو اس حدیث کا حوالہ ضرور

دیتے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے اور اپنے قیاس سے اس حدیث کو چھوڑ

دیا۔ اس لئے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ تو یہ ان کے دلائل

ہیں۔ لیکن ان کے مقابلہ میں شیخ ابوالحسن الکرخیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے جو اصحاب ہیں یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، ان کی طرف سے اس قسم کی کسی تفریق کی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو کہ اگر خلفائے راشدین سے ہمارے پاس ایک روایت آجائے اور وہ قیاس کے مخالف ہو تو اس روایت کو تو ہم قبول کریں گے لیکن حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ کی روایت کو قبول نہیں کریں گے۔ اس قسم کی تفریق کی کوئی روایت ان کی طرف سے نہیں ہے۔

یہ صرف عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کی اپنی ایجاد ہے اور ہمارے مشائخ حنفیہ کی طرف اس قسم کے اصول اور اس قسم کے قاعدے کی نسبت بالکل ہی غلط ہے۔ وہ (ابوالحسن کرخیؒ) فرماتے ہیں کہ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں حنفیہ نے اس حدیث کو اگر چھوڑ دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید ہی کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ“ (البقرہ-۱۹۴)

پس وہ شخص جو تم پر زیادتی کرے تو تم اس زیادتی کا جواب دو اس کی زیادتی کی طرح۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص (بکری سے دودھ حاصل کرنے والے) نے اگر اُسے دھوکا دیا ہے اور کچھ دودھ حاصل کر لیا ہے تو اب دودھ کے بدلہ میں مناسب یہ ہے کہ اس کا مثل لازم ہو۔ دودھ کا مثل یا تو دودھ ہو سکتا ہے یا قیمت ہو سکتی ہے۔ دودھ زیادہ ہو تو زیادہ قیمت لازم ہونی چاہیئے۔ کم ہو تو کم قیمت لازم ہونی چاہیئے۔ اب خواہ مخواہ کے لئے ایک پیمانہ کھجور کا یہ کسی طریقہ سے بھی دودھ کا مثل نہیں ہے۔

اس حدیث کو حنفیہ نے قیاس کی مخالفت کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے بلکہ قرآن مجید کے خلاف ہونے کی بنا پر چھوڑا ہے۔ یہ قرآن مجید ہی کے خلاف ہے اور ساتھ ساتھ فقہائے حنفیہ میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے چھوڑا نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق فتوے سے نہیں ہے اور قضا سے نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق تقویٰ اور دیانت سے ہے۔ یعنی اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ دیانتاً فی مابینہ و بین اللہ اس فروخت کرنے والے کی تلافی کرنے کے لئے کھجور کا ایک پیمانہ دے دے۔ تاکہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے کس

حد تک اس کے ساتھ بیوفائی کی تھی اور میں نے غدر اور دھوکہ دہی اور فریب سے کام لیا تھا لیکن یہ کتنا اچھا گائب ہے، کتنا اچھا خریدار ہے کہ اس نے اس دودھ کے استعمال کے بدلہ میں بھی کھجور کا ایک پیانہ مجھے واپس کر دیا۔ گویا اس کا تعلق ایک قسم کے محاسن اخلاق سے ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ یہ بہتر ہے کہ خریدار اس بائع کے سامنے اپنے اخلاق کا یہ نمونہ پیش کرے تاکہ آئندہ کے لئے وہ فروخت کرنے والا کسی اور شخص کو دھوکہ نہ دے اور وہ (دھوکہ) یہ خیال کرے کہ اس قسم کے اخلاق کے نمونے پیش کرنا چاہیئیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا جہاں تک تعلق ہے تو شیخ ابوالحسن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقہائے صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ خود خلفائے راشدین کے زمانہ میں فتوے دیا کرتے تھے۔ ان کے پاس لوگ آیا کرتے تھے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں وہی لوگ فتوے دے سکتے تھے جو فقہ اور اجتہاد میں بلند مقام رکھتے ہوں۔ تو یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ تفقہ اور اجتہاد میں بلند مقام نہیں رکھتے۔

اس کے ساتھ ساتھ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک روایت کی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھایا پیا۔ نبی ﷺ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”اقم صومک فانما اطعمک اللہ وسفاک“

”اپنے روزہ کو تم مکمل کرو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھانا کھلایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے

تجھے پانی پلایا ہے۔“

یہ روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے اسی روایت کو قبول کیا ہے اور اسی روایت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ اس لئے کہ روزے میں کھانا اور پینا روزہ کی حالت کے ساتھ منافی ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ لیکن اسی حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا جس نے بھول کر رمضان شریف کے دن میں کچھ کھایا پیا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

”لولا الرواية لقلت بالقياس“

”اگر یہ حدیث نہ ہوتی اور یہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کے ذریعہ سے فیصلہ کرتا کہ جو شخص بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھائے پیئے اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن اسی روایت کی بنا پر اب میں یہ فتویٰ نہیں دیتا۔“

یہی ابوہریرہؓ ہیں اور اسی نے روایت کی ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اسی کو قبول کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کے جواب میں فرمایا کہ

”ايلزمننا الوضوء من حمل عيدان يا بسية“؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات شریعت میں بالکل مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے اور خود نبی اکرم ﷺ کی ایسی احادیث موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے اور قرآن و حدیث کے مجموعی مطالعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹتا ہے ان چیزوں سے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتی ہیں۔ اب لکڑیوں کے لے جانے یا لے آنے میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جنازہ کے ساتھ جانے سے ہمارا وضو ٹوٹ جاتا ہے بلکہ اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ جو شخص جنازے کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہو وہ پہلے ہی وضو کرے۔ اس لئے کہ جنازہ کے رکھنے کے بعد پھر عام طور پر ایسا انتظام نہیں ہوتا کہ فوری طور پر وضو کیا جائے کیونکہ ادھر نماز جنازہ تیار ہوتی ہے۔ اگر پہلے ہی سے تیار ہو کر وضو کر کے جنازہ کے ساتھ نہ جائے اور اس کے بعد پھر اسے وضو کرنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ جنازہ پڑھنے سے رہ جائے گا۔

آپ ﷺ کا منشا یہ ہے کہ

”من اراد حمل جنازة فليتوضأ“

جو شخص جنازہ کے لئے جانے کا ارادہ کرے وہ وضو کرے۔ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا۔

حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ یہ جو آپ بیان کرتے ہیں کہ

”الوضوء مما مست النار“

تو اس وضو سے مراد یہ وضو نہیں ہے جو وضو شرعی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ آگ سے ایک چیز اگر پکی ہوئی ہو۔ اس کے استعمال کے بعد اور کھانے کے بعد ایک شخص کے لئے مناسب ہے کہ وہ کلی کر لے اور ہاتھ دھو لے۔ چنانچہ اسی قسم کی روایات مشکوٰۃ شریف اور احادیث کی دیگر کتابوں میں موجود ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے بھنا ہوا گوشت لایا گیا اور نبی اکرم ﷺ نے وہ کھایا اور اس کے بعد پھر اٹھے اور آپ ﷺ نے ہاتھ دھوئے اور کلی کی۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”هذا الوضوء مما مست النار“

”وہ چیز جو آگ سے پکائی جائے اس کا وضو یہی ہے۔“ یعنی وضو سے مراد وضو لغوی ہے وضو شرعی نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک حدیث کی روایت اگر ایک صحابی کر دے چاہے وہ صدق اور روایت کے لحاظ سے مشہور ہو چاہے وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف ہو تو ابو الحسن الکرخیؒ کہتے ہیں کہ وہ حدیث مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ چاہے وہ قیاس سے من کل وجہ موافق ہو یا قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو یا نہ من کل وجہ مخالف ہو اور نہ ہی من کل وجہ موافق ہو۔ تو حدیث کو ہم مطلقاً قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور صحیح بات یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث کا مقام قیاس سے مقدم ہے۔

صاحب نور الانوار نے پتہ نہیں کس طریقہ سے یہ حوالہ دیا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس کا مرتبہ خبر واحد پر مقدم ہے حالانکہ بالکل سراسر یہ بات غلط ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ یہاں تک کہ وہ تو فرماتے ہیں کہ

”ما من احد الا هو مقبول منه او مردود عليه الا

صاحب هذا القبر ﷺ“

”کوئی شخص نہیں ہے مگر حالت یہ ہے کہ اس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش ہے لیکن

یہ صاحبِ قبر (اس کی طرف اشارہ کر کے) کہ نبی اکرم ﷺ کی ذات ہی ایک ایسی ذات ہے کہ جس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش نہیں ہے۔“

امام مالکؒ کے اس واضح قول کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ صاحبِ نور الانوار نے کہاں سے یہ لیا ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ نسبت کی ہے۔ یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ سلف کے زمانہ میں یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں روایت کی گئی ہے لیکن عام طور پر صحابہ کرامؓ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا ہے بلکہ عام طور پر انہوں نے نبی اکرم ﷺ کی طرف اس روایت کی صحت تسلیم نہیں کی ہے۔ تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے اگرچہ بہت زیادہ قوی اور مستند ذرائع سے وہ حدیث ہمارے پاس کیوں نہ پہنچی ہو۔ جبکہ خود صحابہ کرامؓ نے اس حدیث کی صحت نبی اکرم ﷺ کی طرف تسلیم نہیں کی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت جو مطلقہ ہے طلاق بائن کے ساتھ یا تین طلاق اُسے دیئے گئے تو ایسی مطلقہ بائنہ یا مطلقہ مغالطہ کے لئے نفقہ ہے یا نہیں ہے۔ اور ایسے مطلقہ کے لئے سکنی بھی ہے یا نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے حق سکونت ہے عدت میں یا نہیں ہے؟ اور اسی طریقہ سے اسی مطلقہ کے لئے نفقہ کا حق ہے یا نہیں؟ شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی مطلقہ کے لئے نفقہ نہیں ہے۔ اور سکنی بھی نہیں ہے۔

”الا ان تکون حاملاً“

ہاں اگر وہ حاملہ ہے تو پھر اس کے لئے سکنی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً مطلقہ کے لئے حالتِ عدت میں حق سکونت بھی ہے اور نفقہ بھی

ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس ایک عورت ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے دور میں اس کو تین طلاق دی گئیں یعنی وہ مطلقہ مغالطہ بن گئی۔ وہ کہتی ہیں کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں اور میں نے اپنا معاملہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے رکھا اور حضور ﷺ نے میرے لئے نہ تو نفقہ کا حکم دیا اور نہ میرے لئے حق سکونت کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

”مطلقہ یا نہ یا مطلقہ مغلطہ کے لئے اپنے شوہر کے ذمہ نہ تو حق سکونت ہے اور نہ نفقہ ہے۔ وہ یہ کہتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے سب سے پہلے مجھے کہا کہ تم ام شریک کے ہاں عدت گزارو۔ ام شریک ایک صحابیہ تھیں۔ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ام شریک کے پاس میرے صبی بہ بہت آتے جاتے ہیں وہ بوڑھی عورت ہے۔ تم عبداللہ ابن ام مکتوم کے گھر جاؤ عدت گزارو، وہ ایک نابینا آدمی ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ نے میرے لئے نہ تو یہ فیصلہ کیا کہ تمہارا کچھ نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے اور نہ میرے لئے حق سکونت کا فیصلہ کیا۔

اب فاطمہ بنت قیس کا یہ کلام خود صحابہ کرام کے دور میں ظاہر ہوا لیکن متعدد صحابہ کرام نے فاطمہ بنت قیس کی اس روایت پر تنقید کی اور اس روایت کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف انہوں نے تسلیم نہیں کی۔

مثلاً حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ

”نحن لا نترك كتاب ربنا و سنة رسولنا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت“

”ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایک ایسی عورت کے بیان پر نہیں چھوڑ سکتے جب کہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت سچ کہتی ہے یا جھوٹ کہتی ہے اور اس نے اس واقعہ کو یاد رکھا ہے یا بھول گئی ہے۔“ پھر حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے خود رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ مطلقات کے لئے نفقہ بھی ہے اور حق سکونت بھی ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ

”الا تتقى الله فاطمة بنت قيس؟“

کیا فاطمہ بنت قیس خدا سے نہیں ڈرتی کہ وہ یہ کہتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے میرے لئے نفقہ مقرر نہیں کیا اور میرے لئے حق سکونت مقرر نہیں کیا۔ پھر حضرت عائشہؓ اس کی تفصیل بیان کرتی ہیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس کے خاوند کا جو وکیل تھا، اس وکیل نے جو نفقہ کے طور پر بھیج دیئے کہ یہ جو عدت میں تمہارا نفقہ ہے۔ لیکن انہوں نے کہا کہ میں جو نہیں کھاتی اور انکار کر دیا۔ اسی وجہ سے وہ نفقہ نہیں لیتی تھیں۔ فاطمہ بنت قیس نے تو نفقہ کو قبول ہی نہیں کیا اور نہ

وہ تو دیتے تھے۔ اور جہاں تک حق سکونت کا تعلق ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اس بنا پر کہا کہ تم عبد اللہ بن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو کہ یہ عورت بہت زیادہ زبان دراز تھی اور معمولی معمولی باتوں پر لڑتی جھگڑتی تھی۔ نبی اکرم ﷺ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر وہ اپنے شوہر کے گھر میں عدت گزارے گی تو اپنے شوہر کے رشتہ داروں سے ان کے تعلقات اور بھی بگڑ جائیں گے۔ اس خطرہ کے پیش نظر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تم عبد اللہ بن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو۔

اس طرح حضرت زید بن ثابتؓ نے بھی اس کی نفی کی اور کہا کہ فاطمہ بنت قیس کی یہ روایت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

ایسی حدیث جو صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر ہو جائے اور متعدد صحابہ کرامؓ یہ کہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے تو ایسی حدیث آگے چل کر اگر بہت صحیح روایت سے بھی ہم تک پہنچ جائے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ صحابہ کرامؓ کے دور میں بالکل ظاہر ہی نہیں ہوئی لیکن صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد وہ حدیث ہمارے سامنے آتی ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا مقابلہ کس طرح ہوا؟ کیا لوگوں نے اسے قبول کیا یا لوگوں نے اسے رد کیا یا لوگوں نے اس سلسلہ میں کچھ اختلاف کیا؟ لیکن بعد میں ہمارے سامنے یہ حدیث آتی ہے۔ تو اس حدیث کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ اگر وہ ایک ایسے معاملہ میں ہے کہ اس معاملہ پر گرفتاری عام ہے۔ عام طور پر لوگ اس سلسلہ میں مبتلا ہیں اور اس کا واقعہ کا پیش آنا عام لوگوں میں عام ہے لیکن اس سلسلہ میں وہ حدیث صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر نہیں ہوئی۔ کوئی اس کی روایت نہیں کرتا۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا چرچا نہیں ہوتا تو ہم یہ محسوس کریں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ دارقطنی نے اور خطیب بغدادی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا۔ جب کہ صحابہؓ کے پورے دور میں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کی جہر کی روایت کا کوئی چرچا نہیں ہوا، یہاں تک کہ حضرت عبد اللہ بن مغفل سے ان کا صاحبزادہ پوچھتا

ہے کہ آپ نے نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک مدینہ منورہ میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے ان کی پوری مدت خلافت میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت عمرؓ کے پیچھے دس سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے بارہ سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت علیؓ کے پیچھے آپ نے پانچ سال کوفہ میں نماز پڑھی ہے۔ کیا آپ نے کسی کو بھی دیکھا ہے ان پانچ حضرات میں سے کسی نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہو؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے کہ ”یا بنی محدث“ ”اے میرے بیٹے! یہ ایک بدعت ہے۔“ میں نے کبھی بھی کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہو۔ بلکہ اس قسم کی روایات بہت ہیں کہ

”کان رسول اللہ و ابو بکر و عمر یبتدون القراءة بالحمد للہ رب العلمین“

کہ رسول اکرم ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ قرأت کو ”الحمد للہ رب العلمین“ سے شروع کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی روایت کا کوئی عام جہ چاہی نہیں تھا۔

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کا دور جب گزر گیا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں یکا یک ہمارا سابقہ اس روایت سے پڑتا ہے کہ

”کان رسول اللہ ﷺ یجہر بسم اللہ الرحمن الرحیم“

سوال یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ نے بسم اللہ کو جہر سے پڑھا ہوتا تو نماز باجماعت میں بسم اللہ جہر سے پڑھا ہوگا اور اس سلسلہ میں جب نماز باجماعت نبی اکرم ﷺ نے ادا کی ہوگی تو صرف ایک ابو ہریرہؓ تو نہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنے والے تھے بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی حیثیت ایک قصبہ کی نہیں تھی بلکہ ایک دار الخلافہ کی تھی۔ لوگ آتے جاتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے نماز میں

کہیں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہوتا تو صرف ایک حضرت ابو ہریرہؓ ہی اس بسم اللہ کو نہ سنتے بلکہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام اس بسم اللہ کو سنتے کہ نبی اکرم ﷺ نے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو جہر سے پڑھا ہے۔ اگر سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کو نہیں سنتے تو یہ بات عقل کے خلاف ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ صرف ایک ابو ہریرہؓ نے تو اس کا چرچا کیا لیکن باقی صحابہؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس طرز عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ حالانکہ یہ وہ صحابہ کرام ہیں جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی ایک ایک حرکت اور نبی اکرم ﷺ کے ایک ایک فعل کی روایت کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس (جہر) کی روایت نہیں کی۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر ایک ایسا حادثہ ہے اور ایک ایسا واقعہ ہے کہ جو بالکل ایک خاص وقت میں پیش آیا ہے اور عام لوگوں کے سامنے پیش نہیں آیا ہے۔ ایسے واقعہ اور حادثہ کے متعلق اگر ایک حدیث ہمارے سامنے آئے اور اس حدیث کا چرچا صحابہ کرام کے دور میں نہیں ہوا لیکن بعد کے دور میں اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے اور ایک صحابی نے اس کی روایت کی ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کریں گے۔

روایت اور سماع

دوسری بحث جو اس سلسلہ میں ہے وہ روایت اور سماع کے متعلق ہے کہ کن طریقوں سے ایک روایت کرنے والا دوسروں سے روایت کرتا ہے۔

۱۔ ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ جو محدث ہوتا ہے وہ حدیث بیان کرتا ہے اور جو روایت کرنے والے ہوتے ہیں شاگرد ہوتے ہیں وہ سنتے ہیں۔ اور سنتے ہی وہ اسے یاد کرتے ہیں کہ محدث نے فلاں فلاں قسم کے الفاظ کہے ہیں یا یہ کہ شاگرد اسے لکھتے ہیں۔ عام طور پر محدثین اس طریقہ میں یہ کہتے ہیں کہ ”حدثنا فلان“ کہ فلاں نے ہمیں حدیث بیان کی ہے۔ یہاں حدثنا کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔

۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ محدث خود ہوتا ہے بیٹھا ہوا ہوتا ہے اور محدث کی روایات پہلے سے ہی لکھی ہوتی ہیں۔ شاگردوں میں سے کوئی شاگرد ان احادیث کو پڑھتا ہے اور وہ جو محدث ہوتا ہے وہ خاموشی سے سنتا ہے اور جہاں کوئی غلطی ہوتی ہے، محدث اُسے ٹوک دیتا ہے۔ گویا پہلے تو بیان اور تکلم کا طریقہ تھا۔ یہ سماع کا طریقہ ہے۔
ایسے موقع پر پھر وہ کہتے ہیں کہ ”اخباری فلان“ کہ مجھے فلاں نے خبر دی ہے۔

مثال

مثال کے طور پر امام مالک کا یہی طریقہ تھا کہ انہوں نے اپنی روایات لکھ لی تھیں۔ موطا کتابی شکل میں موجود تھی۔ امام مالک کے بہت سے شاگرد ہوتے تھے۔ کوئی شاگرد امام مالک کی موطا کو پڑھتا تھا اور امام مالک سنتے رہتے تھے اور اس طریقہ سے باقاعدہ گویا ایک قسم کی اجازت ہو جاتی تھی۔ یہ روایت کرنے کا دوسرا طریقہ تھا۔

۳۔ اور روایت کرنے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جو محدث ہوتا تھا اس کے پاس حدیث کی کتاب ہوتی تھی اور وہ دوسرے کو دیتا تھا کہ اس کتاب سے تم احادیث نقل کر لو اور میری طرف سے تمہیں اجازت ہے۔ اب اس کتاب سے تم احادیث روایت کرتے رہو۔ اس طریقے کو کہتے ہیں طریقہ مناولہ یعنی ایک شخص دوسرے شخص کو کتب دیتا ہے اور پھر کتاب کے ذریعہ سے یہ روایات ہوتی ہیں۔

قرآن اولیٰ میں احادیث کی روایت کا جو طریقہ تھا وہ لکھنے کا طریقہ نہیں تھا بلکہ بالکل زبانی طور پر نقل اور روایت اور زبانی طور پر یاد کرنے کا طریقہ تھا۔ ایک شخص یاد کرتا تھا اس سے دوسرا شخص زبانی یاد کرتا تھا اور اس سے تیسرا آدمی یاد کرتا تھا۔ لکھنے کا رواج نہیں تھا۔

اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ نے بہت زیادہ تشدد کیا ہے اور سختی پر عمل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت کے قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک شخص نے جب حدیث سنی ہے تو اسے وہ حدیث بالکل لفظ بلفظ یاد ہو اور اس وقت تک وہ مسلسل اس کی نگہداشت کرتا رہے اسے گردان کرنا رہے یہاں تک کہ دوسرے تک وہ نہ پہنچائے۔ دوسرے تک پہنچانے سے پہلے وہ حدیث اسے

بالکل اسی طرح سے یاد ہو۔ لکھنے پر اعتماد نہ کرے کہ میرے پاس یہ حدیث لکھی ہوئی ہے بلکہ زبانی اسے یاد ہو۔ اس قسم کی سخت شرائط کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کی جو مرویات ہیں وہ تعداد کے لحاظ سے نسبتاً کم ہیں لیکن اتنی کم بھی نہیں ہیں جیسے کہ ابن خلدون نے کہا کہ صرف سترہ حدیثیں امام ابوحنیفہؒ کو یاد تھیں۔ اتنی بھی نہیں بہر حال امام ابوحنیفہؒ کی مرویات اس لحاظ سے کم ہیں۔

معارضہ

اب ایک اور بحث جو شروع ہوتی ہے اور وہ معارضہ کی بحث ہے یعنی جب مختلف قسم کے دلائل متعارض ہوتے ہیں۔ معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ

”تقابل الحجتين على السواء بحيث لا تقدم احدهما على الآخر“

کہ ایسی دو دلیلیں ہیں جو مرتبہ کے لحاظ سے بالکل مساوی ہیں وہ آپس میں مقابل ہو جائیں اور کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی مقدم ہے اور کون سی مؤخر ہے۔

یعنی تاریخی طور پر ہم یہ تعین نہ کر سکتے ہوں کہ ان میں سے مقدم کون ہے اور ان میں مؤخر کون ہے۔

اسے معارضہ کہتے ہیں۔

دلائل شرعیہ میں جو معارضہ ہے وہ حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے اور واقعہ کے لحاظ سے تو نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ یا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ دو متضاد ارشادات فرماتے ہوں جن کے درمیان آپس میں تضاد ہو۔ بلکہ خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ (النساء-۸۲)

”اگر یہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلاف دیکھ لیتے۔“ باہمی اختلاف و تضاد کا مشاہدہ وہ اس میں کرتے۔ اس لئے واقعہ اور

نفس الامر کے لحاظ سے تو ضرور کوئی دلیل ایسی ہوگی جو مقدم ہوگی دوسری دلیل مؤخر ہوگی۔ ایک کو ہم ناسخ قرار دیں گے اور دوسری کو ہم منسوخ قرار دیں گے۔ ہو سکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں دونوں دلائل بیک وقت ہوں۔ لیکن ایک نفس الامر کے لحاظ سے مضبوط ہو اور دوسری دلیل نفس الامر کے لحاظ سے کمزور ہو لیکن ہمیں یہ تفاوت معلوم نہ ہو۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان تطبیق کی بھی کوئی صورت ہو اور ہمیں تطبیق کے متعلق علم نہ ہو۔ لیکن معارضہ شرعی دلائل میں جو بھی آتا ہے وہ ہمارے لئے اور ہماری جانب سے آتا ہے یعنی ہمیں تاریخی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں سے کون سی دلیل مقدم ہے و کون سی دلیل مؤخر ہے۔ اور ہمیں تاریخی طور پر یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں کون سی رائج ہے اور کون سی مرجوح۔ اور ہم تطبیق نہیں دے سکتے۔ ایسی صورت میں گویا ہمارے لحاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دو دلائل کے درمیان ایک قسم کا تعارض آگیا۔

اس قسم کا معارضہ اگر دو آیتوں کے درمیان آئے تو پھر ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ حدیث اور سنت کے لحاظ سے ہم دیکھیں گے کہ کون سی آیت رائج ہے تو اسی آیت کو ہم ترجیح دیں گے جس کی تائید سنت و حدیث سے ہوتی ہو۔ اور اُس آیت کو ہم چھوڑ دیں گے جس کی تائید اس حدیث سے نہیں ہوتی۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک آیت تو یہ آتی ہے کہ
 ”هَاقِرُوا مَا تَيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ (المزمل۔ ۲۰)

”پس تم پڑھو وہ کچھ جو قرآن مجید میں تمہارے لئے میسر ہو جو کچھ قرآن مجید میں

تمہارے لئے آسان ہو وہ پڑھو۔“

اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خطاب تمام نماز پڑھنے والوں کو ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی یہ آیت نماز کے بارے میں واقع ہوئی ہے کہ تمام نماز پڑھنے والے قرآن مجید کی قرائت کریں چاہے وہ امام ہو، چاہے وہ منفرد ہو، چاہے وہ مقتدی ہو۔ یعنی سب کے سب قرآن مجید پڑھیں۔

دوسری آیت آتی ہے کہ

”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ (الاعراف-۲۰۴)

”اور جب قرآن مجید کی قرأت کی جائے تو تم قرآن مجید کو سنو اور خاموش رہو شاید کہ تمہارے اوپر رحم کر دیا جائے۔“

قرآن مجید کی یہ آیت بھی نماز کے بارے میں ہے اس کا واضح مفہوم یہی ہے کہ جب امام قرأت کر رہا ہو تو تمہیں امام کی قرأت سننا چاہیے اور خاموش رہنا چاہیے، تم قرأت مت کرو۔ اب یہ دو آیتیں ہمارے سامنے آگئیں۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کون سی آیت پہلے ہے اور کون سی آیت بعد میں ہے۔ تو اس سلسلہ میں ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ جب ہم حدیث کی طرف رجوع کرتے ہیں تو حدیث ہمارے سامنے آتی ہے کہ

”مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامًا فَقَرَأَ الْإِمَامُ قَرَاءَةً“

وہ شخص جس کے لئے امام ہو، جس نے کسی امام کی اقتداء کی ہو تو امام کی قرأت اسی کی قرأت ہے۔

امام محمدؐ نے اس حدیث کو کتاب الآثار میں بیان کیا ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں امام ابو حنیفہؒ سے، امام ابو حنیفہؒ اس کی روایت کرتے ہیں ”یوسف بن ابی عائشہ“ سے اور ”یوسف بن ابی عائشہ“

اس کی روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن شداد سے اور حضرت عبد اللہ بن شداد اس کی روایت کرتے ہیں حضرت جابر بن عبد اللہ سے کہ

”مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامًا فَقَرَأَ الْإِمَامُ قَرَاءَتَهُ“

اب اس حدیث نے

”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ (الاعراف-۲۰۴)

کی تائید کر دی کہ امام اگر قرأت کر رہا ہو تو مقتدیوں پر لازم ہے کہ اس قرأت کو سنیں اور خاموش رہیں۔

”فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

دو لفظ آئے ہیں۔ استماع کا تعلق تو ہے جبر کے ساتھ، اگر وہ جبر سے قرأت کرتے ہیں تو تم ان کو سنو۔ اور انصات کا تعلق خفیہ کے ساتھ ہے، اگر وہ خفیہ طور پر قرأت کر رہے ہوں تو تم خاموش رہو۔ یعنی تم قراۃ کے مقابلہ میں قرأت مت کیا کرو۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ (مزمل ۲۰)

کا منشا یہ ہے کہ تم قرآن مجید پڑھو اصالۃ یا نیابۃ یعنی امام مقتدیوں کی طرف سے نائب ہے۔ مقتدیوں کی طرف سے اس کو اختیارات دیئے گئے ہیں۔ گویا امام کی قرأت تمام مقتدیوں کی قرأت ہے۔

اگر ایسی صورت ہو کہ مثلاً ایک حکم ہے۔ ایک طرف دو آیات ہیں اور دوسری طرف ایک آیت ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان تصادم کی کیفیت ہے۔ تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان دو آیتوں کو ترجیح ہے اس ایک آیت کے مقابلہ میں، اس لئے کہ مسئلہ یہ ہے کہ

”الترجیح لا یثبت بکثرة من جنسہ“

کہ ترجیح دلائل کی کثرت یا علل کی کثرت کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔

مثال کے طور پر ممتاز صاحب نے ایک چیز کا دعویٰ کیا کہ یہ ٹیپ ریکارڈر میرا ہے اور اس پر انہوں نے دو گواہ پیش کئے۔ منور صاحب نے کہا کہ یہ تو میرا ہے اور انہوں نے چار گواہ پیش کئے۔ تو یہ ٹیپ ریکارڈر دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ نصف ایک کا ہوگا نصف دوسرے کا ہوگا۔ یہ نہیں ہوگا کہ ایک کے گواہ دو ہیں اور ایک کے چار ہیں تو ایک کو تہائی حصہ دیا جائے گا اور دوسرے کو دو تہائی دیا جائے گا۔ جنس کے ذریعہ سے جو کثرت ہے اس کی وجہ سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

ایک آیت کی ترجیح دوسری آیت پر سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ سنت کتاب کے تابع ہے۔ اوصاف کے لحاظ سے ترجیح ثابت ہوتی ہے، کثرت کی بنا پر ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

اگر ہمارے سامنے دو سنتیں ایسی آجائیں یا دو حدیثیں آجائیں جو بظاہر متعارض اور متضاد ہوں تو پھر ہم اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔ اب قیاس اور اقوال صحابہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جاسکتی ہے اس کو ہم رائج قرار دیں گے۔ دوسری کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الفجر ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر“

وہ شخص جو صبح کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالے اس سے پہلے کہ سورج طلوع ہوا ہے اس نے فجر کی نماز کو پالیا۔ اور جس شخص نے عصر کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالیا ہے سورج کے غروب ہونے سے پہلے تو اس نے پوری نماز کو پالیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ

”فليضف اليها اخرى“

اس کے لئے چاہئے کہ دوسری رکعت بھی اس کے ساتھ غم کر لے، اس کی پروا نہ کرے کہ سورج غروب ہو گیا یا سورج طلوع ہو گیا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ممانعت کی ہے کہ تم سورج کے طلوع کے وقت اور سورج کے غروب کے وقت اور استواء کے وقت نماز پڑھو۔ یہ دو حدیثیں ایسی ہیں گویا متعارض ہیں۔ ایک حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی ہے یا فجر کی نماز شروع کی ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو جائے یا غروب ہو جائے تو اس کی دونوں نمازیں اٹل ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ حالت طلوع اور حالت غروب میں نبی اکرم ﷺ نے نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہے۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں ادا ہو جاتی ہیں۔ فجر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے اور عصر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے۔ اب ہم قیاس کی جانب رجوع کریں گے۔ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز تو فاسد ہے لیکن عصر کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ

”الوجوب علی حسب السبب“

نماز کا وجوب سبب کے موافق ہوتا ہے۔ یہ بات اصولیین کے ہاں بالکل طے شدہ ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب ہے وقت کا وہ جز ہے جو اداء کے ساتھ متصل ہے۔ اب

”السبب لوجوب الصلوٰۃ الجزء الملاصق بالاداء“

وہ جز جو اداء صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہے، وجوب کا سبب ہے۔ اب فجر کا جو وقت پورا کا پورا مکمل ہے اور فجر کے وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ ایک شخص نے سورج کے طلوع ہونے سے پہلے فجر کی نماز شروع کی تو فجر کے وقت کا وہ جز و جواداء کے ساتھ متصل ہے وہ جز و کامل ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی ممانعت اگر آئی ہے تو وہ طلوع الشمس ہے اور سورج کے طلوع کے وقت آئی ہے۔ لیکن سورج کے طلوع سے پہلے جو فجر کا وقت ہے اس پر تو ممانعت نہیں ہے۔ اب فجر کے وقت کا وہ جز و جواداء کے ساتھ متصل ہے وہ کامل ہے۔ اس میں نماز کی ادائیگی کی ممانعت نہیں ہے۔ اس وجہ سے یہاں وجوب بطریق کمال ہے۔ اب درمیان میں جب سورج طلوع ہوا تو اداء کی تکمیل نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ اداء وجوب کے ساتھ موافق نہیں ہے۔ تو فجر کی نماز باطل ہے۔ لیکن عصر کا وقت مکمل نہیں ہے بلکہ عصر کے وقت کا یہ آخری حصہ ہے جبکہ سورج کا رنگ زرد پڑ جائے اور یہ وقت ناقص ہے۔ اس لئے کہ سورج کی پرستش کرنے والے اس وقت سورج کی پرستش کرتے ہیں جب عصر کے وقت سورج کا رنگ متغیر ہو جاتا ہے۔ اب ایک شخص نے اگر عصر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز شروع کی ہے تو وقت کا یہ آخری جز و ناقص ہے۔ اسی بنا پر عصر کا وجوب بطریق نقصان ہوا اور اس میں اسی طریقہ سے اداء کا نقصان بھی ہے۔ تو قیاس کے ذریعہ سے ہم نے یہ فیصلہ کر دیا۔

اور اگر یہ صورت ہو کہ اقوال صحابہؓ بھی متعارض ہیں، احادیث بھی متعارض ہیں، قیاسات بھی آپس میں متعارض ہیں، ٹکراؤ میں ہیں پھر کیا کریں؟ اس صورت میں ہم حکم کریں گے کہ یہ مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے گدھے اور خچر کا جھوٹا (پیا ہوا پانی) پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اسی طرح گدھے اور خچر کے گوشت کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ اس کے

متعلق کیا فیصلہ کریں۔ اب اس سلسلہ میں جو احادیث ہیں باہم متعارض ہیں۔ نہ صرف احادیث متعارض ہیں بلکہ قرآن مجید کی جو آیت ہے، آیت کی تاویلات اور تعبیرات اور تفسیرات مختلف ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا“ (النحل۔ ۸)

”اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کو پیدا کیا ہے تاکہ تم ان پر سوار ہو۔“
بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے محرمات میں ان کا شمار نہیں کیا ہے۔
قرآن مجید میں دیگر چیزوں کے مردار ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ان چیزوں کا تذکرہ حرام کی حیثیت سے نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے سواری کا تذکرہ تو کیا ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ حالانکہ حیوانات کے سلسلہ میں ان کے گوشت کے ساتھ جو کھانے کی مصلحت متعلق ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام ہے۔

اب ان حیوانات کا کھانا بھی اگر جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ احسان کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اور ایسے انعام کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اس کا تذکرہ ضرور کرتا۔ کہ ہم نے یہ گدھے، خچر اور گھوڑے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ تم ان کو کھاؤ اور ان پر سوار ہو۔ یہاں سواری کا تذکرہ تو ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں ہے۔ تو قرآن مجید سے واضح طور پر ہمیں کوئی ایسی ہدایت نہیں ملتی کہ ہم گدھے اور گھوڑے اور خچر کے گوشت کو کھائیں یا نہ کھائیں؟

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔

حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ

یا رسول اللہ ﷺ! میں تو بہت مفلس ہوں، میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے۔

”الاحمیرات لی“

مگر چند چھوٹے چھوٹے گدھے میرے پاس باقی رہ گئے ہیں۔ اس کے علاوہ تو

میرے پاس کچھ نہیں ہے تو میں کیا کھاؤں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”کل من سمین مالک“

”اپنے مال میں سے جو تمہارے ہاں فریبہ قسم کا مال ہے یعنی اچھا عمدہ مال ہے وہ

کھاؤ۔“

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اچھے فریبہ قسم کے گدھے ہیں ان کو ذبح

کر کے ان کے گوشت کو کھانا چاہیے۔

لیکن باقی لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں اس کو کھانا نہیں چاہیے۔ اس لئے کہ غزوہ خیبر میں

لوگوں نے گدھوں کو ذبح کیا اور خوب بڑے بڑے دیکھے ان سے بھر دیئے تاکہ ان کو پکا کر خوب

کھایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کو اطلاع دی گئی کہ یا رسول اللہ ﷺ ”افیت الحمير“۔

گدھے تو بالکل فنا کر دیئے گئے۔ ان کو ذبح کر دیا گیا۔

نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ ان دیکھیوں کو الٹ دو اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”انہا

رجس“ یہ گندگی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گدھے وغیرہ کا گوشت ناجائز ہے۔ پھر حضرت عبداللہ بن

عباسؓ نے اس میں یہ بحث پیدا کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ کی اجازت کے بغیر

اور مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے گدھے ذبح کئے گئے تھے۔ اس وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

ان کا گوشت حرام ہے۔ ورنہ بذات خود گدھوں کا گوشت حرام نہیں ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے

جوا تو ال ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ کہتے ہیں کہ گدھوں کا گوشت جائز ہے اور انہی میں سے

عبداللہ ابن عباسؓ بھی ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے۔

جہاں تک گدھوں کے جھوٹے کا تعلق ہے کہ گدھا اگر پانی پی لے تو اس کا بقیہ حصہ

پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اس سلسلہ میں قیاسات متعارض ہیں۔

اگر ہم یہ کہیں کہ گدھے کے جھوٹے کے ساتھ لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب کی

پیدائش گوشت سے ہوتی ہے اور گدھوں اور نچروں وغیرہ کا گوشت کھانا ناجائز ہے، اس لئے

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ لعاب بھی نجس ہے اور گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اگر ہم لعاب کو پسینہ

پر قیاس کریں۔ جس طرح گدھے کا پسینہ ناپاک نہیں ہے تو اسی طریقہ سے گدھے کا لعاب بھی ناپاک نہیں ہے۔ تو پھر مناسب یہ ہے کہ گدھے کا جو جھوٹا ہے وہ پاک ہو۔

اس لحاظ سے جب ہم دیکھتے ہیں تو احادیث بھی متعارض، اقوال بھی متعارض اور قیاسات بھی متعارض ہیں۔ اس صورت میں وہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ مشکوک ہے۔

یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشکوک کس لحاظ سے ہے؟ کیا مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یا مشکوک طہوریت کے لحاظ سے ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یعنی اس کے فی نفسہ پاک ہونے میں شک ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کی طہوریت میں شک ہے یعنی اس میں شک ہے کہ گدھے کا جھوٹا پاک کرنے والا ہے یا ناپاک کرنے والا نہیں ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر ایک شخص ایسے پانی سے وضو کرے جس میں ایک حصہ گدھے یا خچر نے پی لیا ہو تو پانی کے اس بقیہ حصے سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا؟

فقہا کہتے ہیں کہ اگر ایک کپڑا پاک ہے، اب اگر ایسا پانی اس کپڑے کو پہنچ گیا جس کے ایک حصہ کو گدھے یا خچر نے پی لیا ہے تو اس قسم کے پانی کے پہنچنے سے وہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ کپڑا پہلے ہی سے تو پاک تھا۔ اب اس قسم کے پانی کے پہنچنے کے بعد شک آگیا۔

”فلا یتنجس بالشک“

اب جو چیز پہلے ہی سے پاک ہے، وہ شک کی وجہ سے نجس نہیں ہوتی۔

اگر ایک شخص کا وضو نہیں ہے اور وہ اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے وضو کرتا ہے تو اس کا وضو نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے ہی سے وہ بغیر وضو کے ہے، تو اب وہ مطہر اور متوضی شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک کپڑا اگر ناپاک ہے اور اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے اسے دھولیا جائے تو وہ کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کپڑے کی نجاست تو یقینی تھی۔ اب شک کی بنا پر اس کی طہارت نہیں ہو سکتی۔

اس بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا پانی مشکوک ہے۔ اگر اور پانی نہ ہو صرف یہی پانی ہے تو ایک شخص پر لازم ہے کہ وہ اس پانی کو استعمال کر کے وضو بھی کرے اور تیمم بھی کر لے۔ تو ان

میں سے کسی ایک چیز کے ذریعے سے ایک شخص کو یقیناً طہارت کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔
 اس کی ایک اور مثال نبیذ التمر ہے اور اس کے سلسلہ میں تین مختلف چیزیں ہیں۔
 ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے پانی میں کھجور ڈالی اور ابھی تک کھجور کی حلاوت
 اور مٹھاس کا حلول پانی میں نہیں ہوا۔ اس سے پہلے کھجور نکالی گئی تو اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے
 وضو ہو سکتا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص پانی میں کھجور ڈالے اور کھجور کی مٹھاس وغیرہ سب
 پانی میں مل جائے۔ اور پانی اس حد تک گاڑھا ہو جائے کہ وہ بہنے سے نکل جائے۔ تو اس پر
 بالاتفاق وضو نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر پانی میں مٹھاس ملی ہوئی ہے اور پانی کارنگ بدلا ہوا ہے تو اس قسم کے پانی کو
 نبیذ التمر کہتے ہیں۔ تو کیا اس قسم کے پانی کے استعمال سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں؟
 اس میں ایک امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، ایک امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے اور ایک امام
 محمدؒ کا مسلک ہے۔ یہ تینوں مسلک الگ الگ ہیں۔
 امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ پانی مشکوک ہے۔ وضو بھی اس کے ذریعے سے کر لیا
 جائے اور تیمم بھی کر لیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صرف وضو کر لیا جائے تیمم کی ضرورت نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تیمم کر لیا جائے وضو نہ کیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک دن نبی
 اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کون شخص آج رات میرے ساتھ جائے گا۔ میں نے کہا کہ میں تیار ہوں۔
 میں ان کے ساتھ ہو گیا۔ جب ہم صحرا میں چلے گئے، وہاں نبی اکرم ﷺ نے گول دائرہ کی شکل
 میں ایک خط کھینچا اور مجھے حکم دیا کہ اس گول دائرہ کے اندر رہو اور اس گول دائرہ کے باہر قدم مت
 نکالو۔ اور نبی اکرم ﷺ چلے گئے اور کہا کہ جب تک میں نہ آؤں، اس وقت تک اس جگہ سے تم نہ
 ہٹنا۔ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ پہاڑی کے دامن میں چلے گئے۔ اور اس کے بعد بڑا شور و شغب
 ہوا۔ مختلف قسم کے عجیب و غریب لوگ آتے لیکن اس گول دائرہ کے باہر ہی باہر آتے تھے اور اس

گول دائرہ کو پار نہیں کرتے تھے اور پھر چلے جاتے تھے۔ میں نے سوچا کہ کہیں ایسا نہ ہوا ہو کہ نبی اکرم ﷺ کو کوئی تکلیف پہنچی ہو۔ پھر مجھے نبی کریم ﷺ کی وہ وصیت یاد آئی۔ میں اسی دائرہ میں رہا۔ صبح کے وقت نبی اکرم ﷺ واپس تشریف لائے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”هل معك ماء“۔ تمہارے پاس پانی ہے؟

میرے پاس ایک لوٹا تھا۔ میں نے کہا کہ نہیں میرے پاس تو سوائے نبیذ التمر کے کچھ نہیں ہے۔ یعنی کھجور کو اگر پانی میں ڈال دیا جائے اس سے جو مٹھاس پانی میں مل جاتی ہے وہ نبیذ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”تمر طيبه و ماء طهور“

”کھجور پاک ہے اور پانی طہارت پیدا کرنے والا ہے۔“ اور نبی اکرم ﷺ نے اسی پانی سے وضو کیا اور نماز پڑھائی۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیذ التمر پانی ہے اور اس کے ذریعے سے وضو ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سرے سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں تھے، اس لئے کہ حضرت ابو عبیدہؓ جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں ان سے علقمہؓ نے پوچھا کہ کیا تمہارے باپ لیلۃ الجن میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ ابو عبیدہؓ نے کہا کہ مجھے عبداللہ ابن مسعود نے یہ بات بیان کی ہے کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات موجود نہیں تھا۔

شیخ محی السنۃ نے کہا ہے کہ

”وقد صح عن علقمه“

یہ بات علقمہؓ سے ثابت ہے۔ اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے

کہ

”لم اكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ“

میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا۔

اور دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ معظمہ میں ہوا ہے اور قرآن مجید کی

یہ آیت کہ

”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ (المائدہ-۶)

یہ سورہ مائدہ کی آیت ہے اور اس کا تعلق مدینہ منورہ سے ہے۔ یہ آیت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس لئے یہ آیت اس حدیث کے لئے ناسخ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے نبیذ التمر کے ذریعہ سے پانی کے استعمال کی اجازت تھی۔ اس آیت کے ذریعے سے وہ اجازت منسوخ ہو گئی۔ اس لئے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً“ اگر تم نے مطلق پانی کو نہ پایا پھر تم تیمم کرو۔ ظاہر بات ہے کہ نبیذ التمر ماء مطلق نہیں ہے بلکہ ماء مقید ہے۔ مقید پانی ہے، مطلق پانی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ امام ابو یوسفؒ اور ان کے علاوہ دیگر جوائمہ ہیں، ان کی طرف سے یہ جرح بھی کی جاتی ہے کہ یہ جو نبیذ التمر والی روایت آئی ہے اس میں روایت کرنے والے ابوزید ہیں۔ اور ابوزید ایک ایسا آدمی ہے جو مجہول ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابوزید کون ہے؟ ایک رجل مجہول کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابوزید نے جو روایت کی ہے وہ ابوفزارہ نے کی ہے۔

”وكان نباداً“

اور ابوفزارہ نبیذ بیچنے والا تھا۔

”روى للناس حديث نبذ التمر“

اس نے لوگوں کے لئے نبیذ التمر کی حدیث روایت کی۔

”ليمهل على الناس امر نبذ التمر“

تاکہ لوگوں پر اس معاملہ کو آسان بنائے کہ نبیذ التمر سے تو نبی اکرم ﷺ نے وضو کیا تھا

تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ نبیذ التمر خریدیں۔

یہ مختلف قسم کی جرحیں کی گئی ہیں۔ ان جرحوں کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جہاں تک ابوزید

کا تعلق ہے، وہ ایک مشہور آدمی ہے۔ دو آدمیوں نے کم از کم اس سے روایت کی ہے۔ ایک اسی ابو

فزارہ نے جس کا نام ہے راشد بن کیسان اور دوسرے ابوروق نے روایت کی ہے۔ محدثین کے

ہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص سے دو ثقہ راوی روایت کر لیں تو اس کے بعد اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ پھر وہ مجہول نہیں رہتا بلکہ معروف ہو جاتا ہے۔ اور ابو فزارہ کی حیثیت یہ ہے کہ وہ راشد بن کیسان زاہدی سے مشہور ہے۔ بہت بڑا زاہد اور متقی آدمی تھا۔ کسی زاہد اور متقی آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ اپنے کاروبار کو چمکانے کے لئے ایک جھوٹی حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرے۔ اگر وہ نباذ تھا تو نبیذ کو بیچنا فعل حرام تو نہیں ہے کہ اس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ اس نے نبی اکرم ﷺ کی طرف ایک جھوٹی حدیث کی نسبت کی۔

اس کے ساتھ ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ میں اور ابو حفص نے اپنی کتاب (مسند ابن شاہین) میں اور ترمذی شریف کی دوسری جلد میں اس قسم کی روایات موجود ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات تشریف لے گئے تھے۔

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے کہ علقمہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا تو اس کا منشا یہ ہے کہ جس مقام پر نبی اکرم ﷺ تبلیغ کرنے گئے تھے اس مقام پر میں ان کے ساتھ نہیں تھا۔ بلکہ وہ ایک گول دائرہ میں بیٹھے ہوئے تھے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ یہاں سے مت ہلو۔

چنانچہ مصنف بن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے ایک قبیلہ الزط کے کچھ لوگوں کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بالکل مشابہ ہیں ان جنات کے جن جنات کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا ہے۔

”ما اشبه هولاء من رايت من الجن ليلة الجن“

یہ لوگ کتنے مشابہ ہیں ان جنات سے جن کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا تھا۔

جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ ”فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً

طيباً“ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے، یہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا جو واقعہ ہے وہ مکی ہے۔ اس کے جواب میں صاحب الہدایہ کہتے ہیں

”وليلة الجن وقعت غير مرة فلا يصح دعوى

النسخ“

اور لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ واقع نہیں ہوا ہے بلکہ کئی مرتبہ واقع ہوا ہے، اس لئے نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ شیخ بدرالدین شبلی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام ہے ”آکام المرجان فی احکام الجن“ اس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ چھ مرتبہ لیلۃ الجن کا واقعہ ہو چکا ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے مسلسل اپنے پورے دور زندگی میں چھ راتیں جنات کو تبلیغ کی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ مکہ معظمہ میں تبلیغ کی ہے بلکہ مدینہ منورہ میں بھی خود بقیع الغرقہ کے مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جنات کو تبلیغ کی۔

امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ یتیم تو کرے گا لیکن وضو نہیں کرے گا۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں چیزیں ہونا چاہئیں۔ وضو بھی ہونا چاہئے اور یتیم بھی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہاں پر جو احادیث اور روایات ہیں وہ مختلف ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ، ولایۃ الجن میں موجود تھے۔ اس لئے ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کس روایت پر اعتبار کر لیں اور کس کو چھوڑ دیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تمام دلائل اور تمام آثار متعارض ہوں تو نبیذ التمر کی حیثیت بھی وہی ہے جو خمر اور گدھے کے جھوٹے کی ہے۔ جس طرح خمر اور گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے اسی طرح نبیذ التمر بھی مشکوک ہے۔ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ

”ویتوضا بہ و یتیم“

ایک شخص وضو بھی کرے گا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یتیم بھی کرے گا۔

تعارض کے سلسلہ میں یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اگر آیتیں کے درمیان تعارض ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ احادیث کے درمیان تعارض ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر سب میں تعارض ہو تو پھر کہہ دیا جائے گا کہ یہ جو مسئلہ ہے، جو حکم ہے یہ مشکوک ہے۔ اور مشکوک کا حکم یہ ہے کہ وہاں احتیاط پر عمل کیا جائے گا۔

شرائع قبل از اسلام

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ ہے ”شوائع من

قبلنا“ یعنی انبیاء جو ہم سے پہلے گزرے ہیں ان کی طرف جب احکام شرعیہ کی نسبت کی جائے تو ان احکام شرعیہ کا مقام ہمارے لئے کیا ہے؟

اس کے دو طریقے ہیں۔ یا تو یہ کہ خود اہل کتاب یعنی یہودی اور عیسائی حضرت موسیٰ کی طرف وہ بعض احکام کی نسبت کریں کہ موسیٰ نے یہ ہدایت دی ہے اور حضرت عیسیٰ نے یہ ہدایت دی ہے۔ تو اس سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت صاف ہے کہ

” لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تکذبوہم“

”تم اہل کتاب کی تصدیق بھی مت کیا کرو اور اہل کتاب کی تکذیب بھی مت کیا کرو

ان کو جھٹلاؤ بھی مت۔“

ہو سکتا ہے کہ اہل کتاب کی کوئی ایسی بات ہو جو سچی ہو اگر تم نے اس سے انکار کیا تو ایک سچی بات سے انکار کے مجرم بنو گے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ انبیاء کی طرف ایک جھوٹی بات کی نسبت کریں اگر تم نے کہا کہ تم بالکل سچے ہو تو جھوٹی بات کی تصدیق کے مجرم بنو گے۔ لہذا ان کے سلسلہ میں بالکل توقف کرو۔ بس تم یہ کہا کرو کہ انبیاء نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ حق ہے۔ ہمارے لئے یہی راستہ ہے۔ تو اہل کتاب ہمارے سامنے کسی ایسی بات کی روایت کر دیں جس کی نسبت حضرت موسیٰ یا حضرت عیسیٰ یا دیگر کوئی انبیاء علیہ السلام کی طرف نسبت کی گئی ہو تو ہم اس سلسلہ میں توقف کریں گے اور وہ ہمارے اوپر حجت نہیں ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کی یا حضور اکرم ﷺ نے اپنی احادیث میں انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی تعلیم یا ہدایت کی نسبت کی ہو تو اس سے یہی معلوم ہوگا کہ اس تعلیم یا اس ہدایت کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں کسی نبی کی کسی تعلیم کا بیان ہونا یا حضور ﷺ کی سنت میں کسی ہدایت یا تعلیم کا بیان ہونا اس بات کی قطعی ضمانت ہے کہ وہ تعلیم و ہدایت انبیاء علیہم السلام کی طرف منسوب ہے اور اس کی نسبت بالکل صحیح ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کی تعلیم اور ہدایت کے سلسلہ میں ہمارا رویہ کیا ہوگا؟ یہ ہمارے لئے یعنی امت محمدیہ کے لئے حجت ہے یا نہیں؟

صحیح بات یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں یا نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں

انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کر دی لیکن ساتھ ساتھ کچھ ایسے اشارے بھی کئے کہ جن سے معلوم یہ ہوتا ہو کہ یہ حکم ہمارے لئے نہیں ہے بلکہ یہ حکم انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو اس قسم کی ہدایات و تعلیمات جو انبیاء کی طرف منسوب ہوں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ
”فَبُظِّلِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ“ (النساء۔ ۱۶۰)

یہودیوں کے ظلم، ان کی ظالمانہ کارروائیوں کی بنا پر ہم نے ان پر حرام کی ہیں وہ تمام طبیبات اور وہ تمام پاکیزہ چیزیں جو ان کے لئے حلال کی گئی تھیں۔

اس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ بہت سے پاکیزہ چیزیں ان پر حرام کی گئیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فَبُظِّلِم“ ان کے ظلم کی بنا پر۔ اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ تمہارے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ ہم ان چیزوں سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔ اونٹ کا گوشت ہے یا اس قسم کی دیگر چیزیں اور چربی وغیرہ سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظْفَرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ شُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ“ (الانعام۔ ۱۴۶)

”اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔“

اور پھر فرمایا کہ

”ذَٰلِكَ جَزَآئُهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ“ (الانعام۔ ۱۴۶)

”یہ ہم نے ان کو سزا دی ہے ان کی بغاوت اور سرکشی کی بنا پر اور ہم سچے ہیں۔“

”ذَٰلِكَ جَزَآئُهُمْ بِبَغْيِهِمْ“ کے الفاظ سے اس حقیقت کی طرف اشارہ

ہے کہ تمہارے اوپر یہ چیزیں حرام نہیں ہیں۔ گویا کتاب اور سنت میں اگر ایسے اشارت ملتے ہوں جن سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ کتاب و سنت میں اس قسم کی کچھ تصریحات ملتی ہوں تو پھر وہ تعلیمات اور وہ ہدایات انہی کے ساتھ مخصوص ہوں گی اور ہمارے لئے حجت نہیں ہوں گی۔ لیکن اگر انبیاء کی طرف کسی تعلیم و ہدایات کی نسبت کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کی جائے اور وہاں کچھ ایسے اشارے نہ ہوں جن سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے خاص ہے۔ تو وہ تعلیمات و ہدایات جس طرح ان کے لئے حجت ہیں اسی طرح ہمارے لئے بھی حجت ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ یہ انبیاء کی طرف منسوب شرائع ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اب یہ ہماری شریعت محمدیہ کا ہی ایک جزو ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ“ (المائدہ - ۴۵)

”اور ہم نے نبی اسرائیل پر توراۃ میں یہ فرض کر دیا تھا کہ نفس کو نفس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، کان کو کان کے بدلہ میں کاٹ دیا جائے گا، آنکھ کو آنکھ کے بدلہ میں نکال دیا جائے گا اور دانت کو دانت کے بدلہ میں اکھاڑا جائے گا اور تمام زخم آپس میں ایک دوسرے کے بدلہ میں قصاص ہیں۔“

یہاں پر کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم بنی اسرائیل کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ اس لئے یہ حکم ہمارے لئے بھی ہوگا۔

یہ حکم قصاص ہمارے لئے بھی ہے لیکن نہ اس حیثیت سے کہ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا جزو ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خود شریعت محمدیہ ہی کا ایک جزو ہے۔

مولانا محمد عبدالحق مولف تفسیر حقانی، حسامی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ

”لأنه اذا بينه الله في كتاب رسولنا من غير نكير منه

فصار كانه جزء من ديننا“

”اس لئے کہ جب اس حکم کو اللہ تعالیٰ کی نے ہمارے رسول ﷺ کی کتاب میں بیان

یہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کچھ تکلیف نہیں ہے یعنی اس کی نفی اشارۃً یا صراحتاً نہیں ہے۔
تو گویا یہ ہمارے ہی دین کا ایک حصہ ایک جزو ہو گیا۔“

اس سے بالکل یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امت محمدیہ کے لئے جہاں تک شرعی قانون کے مآخذ اساسیہ کا تعلق ہے اور جہاں تک شرعی احکام کے سلسلہ میں کسوٹی اور معیار کا تعلق ہے وہ زشتہ انبیاء علیہم السلام نہیں ہیں بلکہ صرف محمد ﷺ ہی کی شخصیت ہے۔ کوئی بھی تعلیم و ہدایت جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کے ماسوا دیگر انبیاء کی طرف کی جائے گی تو اس کو ہم نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب تعلیمات و ہدایات پر جانچیں اور پرکھیں گے۔ ان کے ساتھ اگر وہ موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اس کے خلاف ہے تو یہ کہیں گے کہ منسوخ ہے یا ناقابل اطاعت ہے یا اس کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح نہیں ہے۔

معیار حق کے سلسلہ میں یہ بات بالکل حقیقت ہے کہ صرف محمد ﷺ ہی امت محمدیہ کے لئے معیار حق ہیں اور معیار ہدایت ہیں۔ بلکہ حقیقت میں ہر امت کے لئے وہی نبی معیار حق ہوتا ہے جو نبی اسی امت کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ حقیقت بالکل صاف ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ”أمتھو کون انتم کما تھوکت الیھود و النصارى“

”کیا تم اس طرح مذذب اور مترود ہو جس طرح یہودی و نصاریٰ تھے۔“

پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”لقد جنتکم بہا بیضاء نقیة“

کہ میں تمہارے پاس لے آیا ہوں اس ملت حلیفہ کو اس حالت میں کہ وہ بالکل صاف

اور روشن ہے۔

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”لو کان موسیٰ حیاً ما وسعہ الا اتباعی“

”اگر آج کے دن حضرت موسیٰ زندہ ہوتے تو ان کے لئے سوائے میری تابعداری

کے اور کوئی راستہ نہ ہوتا۔“

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ
اگر وہ زندہ ہوتے اور تم ان کی تابعداری کر کے مجھے چھوڑ دیتے
”لضللتُم عن سوائِ السبیل“
تو تم سیدھے راستے سے بھٹک جاتے گمراہ ہو جاتے۔

اقسامِ جرح

جن وجوہ کی بنا پر محدثین پر یا ان کی روایات پر جرح کی جاتی ہے تو ان میں جرح کی
بعض وجوہ مقبول ہیں اور بعض وجوہ مردود ہیں۔

وجوہ مقبول

۱۔ وجوہ جرح جو مقبول ہیں ان میں ایک وجہ یہ ہے کہ ایک روایت کرنے والے کے
متعلق جب یہ بات ثابت کی جائے کہ اس کا حافظہ کمزور ہے اور پوری طرح ایک حدیث کے مفہوم
اور مضمون کو یاد نہیں رکھ سکتا۔ یا عمر کے پہلے حصے میں تو اس کا حافظہ اچھا خاصا تھا لیکن عمر کے آخری
حصہ میں اس کے حافظے میں خرابی آ گئی ہے لیکن وہ حدیث بیان کرتا ہے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ
حدیث کہاں تک صحیح ہوگی؟

وہ اگر ایسا شخص ہے جس کے متعلق یہ ثابت ہے کہ پہلے ہی سے اس کا حافظہ کمزور ہے
اور حدیث کا مفہوم اور مضمون اس سے گڈنڈ ہوتا ہے تو اس قسم کی حدیث کو حدیث ضعیف کہتے
ہیں۔ اس قسم کی روایت کرنے والا اگر دیگر ثقہ راویوں کے ساتھ حدیث کے مضمون اور مفہوم میں
اتفاق رکھتا ہے پھر تو اس کی حدیث قبول کی جائے گی لیکن اگر وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرتا
ہے اور اس حدیث میں بعض ایسے الفاظ کا اضافہ کرتا ہے جو دیگر ثقہ راویوں کے پاس نہیں ہیں یعنی
دیگر ثقہ راوی اس اضافہ کی روایت نہیں کرتے۔

مثال۔ مثال کے طور پر حضرت اعمش ایک محدث ہیں اور حضرت اعمش کے بہت سے شاگرد
ہیں۔ اب سارے شاگرد ایک حدیث کی روایت کرتے ہیں لیکن ان کے برعکس ایک اور شاگرد
ہے جو حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے اور مضمون کو پوری طرح بغیر کسی کمی بیشی کے یاد نہیں رکھ سکتا، وہ

اس حدیث میں کسی اضافہ کی روایت کرتا ہے یا اس حدیث کو ایک نئے ڈھنگ اور نئے طریقے سے بیان کرتا ہے تو اس قسم کی روایت کو کہتے ہیں غریب ضعیف اور اس قسم کی حدیث جو غریب ضعیف ہو وہ قابل قبول نہیں ہے۔ اگر ایک روایت کرنے والا ایسا ہے کہ عمر کے پہلے حصہ میں تو وہ اچھا خاصا صاحب حفظ تھا لیکن عمر کے آخری حصہ میں اُس کے حافظہ میں خرابی آگئی تو ایسی صورت میں محدثین اس راوی کی ان روایات کو تو لیتے ہیں جو روایات اُس کی جوانی کے عالم میں اور حافظہ کی خرابی سے پہلے روایت کی گئی ہیں۔ لیکن ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں جو روایات وہ بیان کرتا ہے اس دور میں جب اس کے حافظے میں خرابی آگئی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظے کا ضعف راوی میں ایک ایسا سبب جرح ہے کہ یہ سبب طعن اور سبب جرح ایک مقبول سبب ہے۔

اگر ایک استاد کے بہت سے شاگرد ہیں۔ دیگر شاگرد تو ایک حدیث میں ایک اضافہ کی روایت نہیں کرتے لیکن ایک روایت کرنے والا اضافہ کی روایت کرتا ہے لیکن وہ ثقہ ہے اور قابل اعتماد ہے اور اس کے حافظے اور ضبط میں کسی قسم کی خرابی کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی تو اس قسم کی حدیث کو قبول کر لیا جائے گا۔ یہ سبب طعن نہیں ہے اور اس قسم کے اضافہ کو یا اس قسم کی روایت کو محدثین غریب صحیح کہتے ہیں۔ غریب صحیح کو قوانین کے اخذ میں محدثین قابل قبول سمجھتے ہیں۔

۲۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کا روایت کرنے والا ایسا آدمی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہے یعنی متہم بالکذب ہے۔ اور وہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جو روایات احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے مضمون سے بالکل خلاف ہوں، عجیب و غریب قسم کی روایات بیان کرتا ہے اور ان روایات کے مضمون کا کوئی اثر ہمیں قرآن مجید میں نہیں ملتا، احادیث مشہورہ اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ میں نہیں ملتا اور وہ شخص مجہول ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ ہے تو اس قسم کی روایات کو منکر کہا جاتا ہے اور اس قسم کے راوی کو منکر الحدیث کہتے ہیں۔ یہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے بیان کرتا ہے جو نا آشنا اور اجنبی قسم کی ہیں اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے ساتھ ان روایات کی کوئی مناسبت نہیں ہے۔

کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک حدیث کی روایت کرنے والا ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو

بذاتِ خود ثقہ اور قابلِ اعتماد ہوتا ہے لیکن اس حدیث کے جو دیگر روایت کرنے والے ہوتے ہیں جو ثقہ اور قابلِ اعتماد ہوتے ہیں۔ وہ تمام روایت کرنے والے اس حدیث کو ایک دوسری طرز پر روایت کرتے ہیں۔ اس ایک راوی اور دوسرے راویوں کی روایت کے درمیان کسی طریقہ سے تطبیق بھی ممکن نہیں ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس ایک راوی کو ایک قسم کا وہم ہو گیا ہے۔ اس کو ہم وہم پر محمول کریں گے۔

وجوہ نامقبول

بعض وجوہ جرح ایسی ہیں جو مقبول نہیں ہیں۔

۱۔ مثال کے طور پر کسی روایت کرنے والے یا کسی عالم کے متعلق یہ بات کہ یہ نوعمر یا لڑکا ہے۔ کیا سمجھتا ہے؟ تو نوعمری یعنی کسی کی عمر کا کم ہونا یہ ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جسے ہم کہیں کہ یہ مقبول طور پر سبب جرح ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان کچھ معاصرانہ چشمک اور معاصرانہ رقابت تھی تو کبھی کبھی سفیان ثوریؒ کہا کرتے تھے کہ

”ما یقول هذا الشاب حدیث السن عندی“

یہ نوجون نوعمر میرے سامنے کیا کہہ سکتا ہے۔ اس کی آراء کی میرے سامنے کیا وقعت ہے۔؟

تو کسی کی نوعمری یہ جرح کا سبب نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں شخص بہت زیادہ احادیث کی روایت کرتا ہے۔ یہ بھی ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ فلاں راوی اس بنا پر مجروح ہے۔ کمزور ہے کیونکہ اس کی روایات کی تعداد زیادہ ہے۔

مثال کے طور پر بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ پر یہ جرح کی ہے کہ وہ احادیث کی روایات بہت زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن احادیث کی روایات میں اضافہ اگر سبب جرح ہے تو سب سے زیادہ حضرت ابو ہریرہؓ ہی مجروح ہوں گے۔ اس لئے کہ تقریباً پانچ ہزار احادیث کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔

۳۔ اسی طرح یہ بھی ایک معقول سبب جرح نہیں ہے کہ فلاں روایت کرنے والا گھوڑے پر سواری کرتا ہے اور گھڑ دوڑ میں گھوڑوں کو دوڑاتا ہے۔ اس لئے کہ گھوڑے پر سواری اور گھوڑوں کو دوڑانا یہ کوئی ناجائز اور معصیت کا کام نہیں ہے۔

۴۔ پھر یہ بات اپنی جگہ پر ثابت شدہ ہے کہ اگر ایک روایت ایسی ہے کہ اس روایت کے سلسلہ میں اختلاف ہے یا اگر ایک روایت کرنے والا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض محدثین ایک روایت کو مجروح سمجھتے ہیں اور اس روایت پر جرح کرتے ہیں اور بعض محدثین اسی روایت کی تعدیل کرتے ہیں۔ ایک روایت کے متعلق علمائے جرح و تعدیل کی آراء اگر مختلف ہیں تو ہم جرح کو تعدیل پر ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح مبہم جرح نہ ہو بلکہ جرح مبسوط ہو۔ اگر ہمارے سامنے بعض ائمہ جرح و تعدیل کے ایسے اقوال آجائیں کہ انہوں نے کی راوی پر جرح کی ہے یا کسی روایت پر جرح کی ہے لیکن وہ جرح مبہم ہے۔

مثلاً یہ حدیث کہ ”لیس بشی“

یہ حدیث کمزور ہے اور اس حدیث کا جو فلاں راوی ہے یہ قابل اعتماد نہیں ہے یا ثقہ نہیں ہے تو اس قسم کی جرح، جرح مبہم ہے۔ اس جرح مبہم کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں معتبر قرار نہیں دے سکتے۔ لیکن اگر ایک جرح مفسر ہے۔ اس کے اسباب بیان کئے گئے ہیں تو پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ اس جرح کے جن اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے وہ اسباب جرح کے لئے معقول اسباب ہیں یا نہیں۔ یا اس قسم کے اسباب ہیں کہ فلاں نوعمر ہے یا فلاں بہت زیادہ روایت کیا کرتا ہے۔ اگر جرح کے ایسے اسباب ہوں جو غیر معقول ہوں تو تعدیل کے مقابلہ میں ہم جرح کا اعتبار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر اسباب معقول ہیں تو پھر جرح کو تعدیل پر مقدم کریں گے اور جرح کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح کرنے والے ایسے محدثین ہوں جو خیر خواہی اور حق بیسی کے لحاظ مشہور ہوں۔ لیکن ایسے ناقدین اور محدثین جن کے متعلق یہ ثابت ہو کہ یہ بہت زیادہ مذہبی تعصب میں مبتلا ہیں اور خواہ مخواہ بعض لوگوں پر جرح کرتے ہیں تو ان کی جرح کو معتبر قرار نہیں دیا جائے گا۔

مثلاً ابن الجوزی ہے اور خطیب بغدادی ہیں۔ اس قسم کے لوگ اگر کسی حدیث کے

متعلق یہ کہیں کہ یہ حدیث مجروح ہے اور اس حدیث کی روایت کرنے والے کمزور ہیں اور اس کے مقابلہ میں کچھ اور محدثین ہیں وہ اس راوی کی توثیق کرتے ہیں، راوی کی تعدیل کرتے ہیں تو ہم اس تعدیل کو ترجیح دیں گے۔ جرح کو ترجیح نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ ابن جوزی اور خطیب بغدادی وغیرہ ایسے محدثین اور ناقدین ہیں جو تعصب کے سلسلہ میں مشہور ہیں اور خیر خواہی، انصاف، سچائی اور غیر جانبداری کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ چنانچہ بن جوزی اور خطیب بغدادی تو یہ کہتے ہیں کہ

”اسمعیل ابن حماد ابن ابی حنیفہ ثلاثہ ہم الضعفاء“

کہ اسمعیل اور اسمعیل کا باپ حماد اور حماد کا باپ امام ابو حنیفہ سب کے سب کمزور ہیں۔ ان میں سے کوئی قابل اعتماد نہیں۔

۵۔ اسی طرح سے ہمیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ کبھی کبھی بعض محدثین اور ائمہ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ایک ہی زمانہ کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان کسی نہ کسی حد تک معاصرانہ رقابت ہوتی ہے اور اسی معاصرانہ چشمک اور رقابت کی بنا پر کبھی کبھی ان میں سے ایک، دوسرے کے متعلق سخت قسم کی رائے وقتی طور پر ظاہر کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی آراء کا بھی ہمیں اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔

مثال کے طور پر امام مالکؒ نے (محمد بن اسحاق (جو مغازی اور سیر) کے مشہور امام ہیں) کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ

”دجال الدجاجلة“ کہ دجالوں میں سب سے بڑا دجال ہے۔

اس طرح یحییٰ بن معین نے امام احمد بن حنبل پر جرح کی ہے۔ ابن ابی زید نے امام مالکؒ کے اوپر اور امام مالکؒ نے ابن ابی زید کے متعلق کچھ اسی قسم کی باتیں کہی ہیں۔ امام شافعیؒ نے حسن بن صالح کے بارے میں اور حسن بن صالح نے امام شافعیؒ کے بارے میں اس قسم کی آراء کا اظہار کیا ہے۔ یاسفیان ثوری نے بعض باتیں امام ابو حنیفہؒ کے متعلق کہی ہیں۔ لیکن یہ انفرادی قسم کی آراء ہیں اور صرف معاصرانہ رقابت کی بنا پر اس قسم کی آراء کا اظہار ہوا ہے لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا

جاسکتا۔

افعال رسول ﷺ

اس کے بعد اب ہمارے سامنے حضور ﷺ کے افعال آتے ہیں۔ اب تک جو بحث ہو رہی تھی یہ نبی اکرم ﷺ کے اقوال اور آپ ﷺ کے فرمودات سے متعلق تھی۔ جس طرح رسول اکرم ﷺ کے اقوال کی تابعداری کی جاتی ہے اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے اعمال کی حیثیت بھی اسوہ حسنہ کی ہے اور امت کے لئے مناسب ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے افعال کی تابعداری کرے۔

لیکن یہاں پر سب سے زیادہ جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا کوئی فعل موجود ہے اور اس کے ساتھ حضور ﷺ کا کوئی حکم نہیں ہے تو نبی کریم ﷺ کا فعل وجوب اور لزوم کو پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ کیا ایک چیز کو لازم اور واجب قرار دینے کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ حضور ﷺ نے یہ کام کیا ہے یا یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ یہ تصریح بھی فرمائیں کہ جس طریقہ سے میں نے کام کیا ہے تم بھی اسی طرح کام کرو؟

اس سلسلہ میں ایک تو وہ افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں یعنی ایسی دلیل اور ایسا قرینہ موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ فعل نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ ﷺ کی ہی خصوصیت ہے۔ اس قسم کے فعل کی بنا پر وہ کام ہمارے اوپر واجب نہیں ہو جاتا اور ہم وہ کام نہیں کر سکتے کیونکہ وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا۔

مثال

مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی ہے۔ اس بنا پر تہجد ہمارے اوپر لازم نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ
 "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ
 رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا" (بنی اسرائیل - ۷۹)

"اور رات کو تہجد پڑھو، یہ تمہارے لئے نفل ہے، بعید نہیں کہ تمہارا رب تمہیں مقام

محمود پر فائز کر دے۔“

اس آیت میں نافلة لک سے تخصیص معلوم ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ چیز بھی ہمارے سامنے ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظمہ میں ۸ھ میں فاتحانہ طور پر داخل ہوئے اور مکہ معظمہ میں بعض آدمی ایسے تھے جن کے قتل کا حکم بھی حضور ﷺ نے صادر فرمایا اور کسی نہ کسی حد تک مکہ معظمہ میں مشرکین کی قتل و خوریزی بھی ہوئی۔ لیکن اب کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ فاتحانہ طور پر مکہ میں داخل ہوئے اور انہوں نے کچھ لوگوں کو قتل کیا ہے۔ اس لئے اب ہمارے لئے بھی یہ جائز ہے کہ ہم مکہ معظمہ میں داخل ہو کر اس طریقہ سے جنگی کارروائیاں کرتے رہیں۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ مکہ معظمہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے ابتداء ہی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اور مجھ سے پہلے مکہ معظمہ کسی کے (جنگ و جدل) کے لئے حلال نہیں ہوا تھا اور نہ میرے بعد مکہ معظمہ کسی کے لئے حلال ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

”و انما احلت لی ساعة من النهار“

اور صرف ایک ضرورت کی بنا پر دن کے ایک تھوڑے سے حصہ میں مکہ معظمہ میں خوریزی اور قتل و قتال میرے لئے جائز قرار دیا گیا تھا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”لا یختلیٰ خلاھا و لا یعضد شوکھا و لا ینفر صیدھا“

مکہ معظمہ کے گیاہ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ مکہ معظمہ کے درختوں کو نہیں کاٹا جائے گا اور مکہ معظمہ کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ نے خود یہ تصریح فرمائی ہے کہ مکہ معظمہ میں جو کچھ میں نے کیا ہے یہ صرف میری خصوصیت ہے۔ تو اس قسم کے افعال جن کے متعلق دلائل سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کے متعلق تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری ہم نہیں کریں گے اور ان کی تابعداری ہم پر لازم نہیں ہے۔

اگر کوئی ایسا فعل ہے جو نبی اکرم ﷺ سے سہواً بھول کر صادر ہوا ہے تو اس فعل کی تابعداری بھی ہم پر لازم نہیں ہے۔

مثال کے طور پر یہ جو روایت میں آتا ہے کہ ظہر یا عصر یا عشاء کی نماز تھی اور نبی اکرم ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی اور پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا۔ اس کے بعد کھجور کا ایک تنا جو زمین پر پڑا ہوا تھا، اس کے ساتھ بیٹھ کر حضور ﷺ نے تکیہ لگایا۔ اس کے بعد پھر ایک شخص آیا جس کے ہاتھ لمبے تھے، گھٹنوں سے اس کے ہاتھ نیچے تھے اسے ذوالیدین کہتے تھے۔ اس نے کہا کہ

”اقصرت الصلوة يا رسول الله ام نسيت؟“

یا رسول اللہ ﷺ اس نماز میں قصر ہوئی ہے یعنی اب نماز فی الواقع دو (۲) رکعت ہو گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”کل ذلک لم یکن“

ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی۔

ذوالیدین نے عرض کیا کہ

”یا رسول اللہ! بعض ذلک قد کان“

ان میں سے ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔

اس کے بعد جب نبی ﷺ نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے تصدیق کی تو اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعت نماز پڑھی اور سجدہ سہوا ادا کیا۔

اس فعل کی پیروی کرتے ہوئے ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم بھی جب دو رکعت نماز پڑھیں بجائے چار کے تو ہم بھی سلام پھیریں اور اسی طریقہ سے آپس میں گفتگو بھی کریں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے سلام پھیرا تھا اور کھجور کے تنے کے ساتھ تکیہ لگایا تھا۔ حالانکہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ سے سہوا صادر ہوئے تھے۔ وہ افعال جو نبی اکرم ﷺ سے سہوا صادر ہوئے ہیں ان کا اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ان کا اتباع جائز ہے۔

سنن زوائد

اور اگر ایسے افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ سے بتقاضائے طبع یا بتقاضائے عادت صادر ہوئے ہیں، چونکہ حضور ﷺ عرب کے باشندے تھے، عرب ہونے کی حیثیت سے یا قریشی ہونے

کی حیثیت سے نبی اکرم ﷺ نے بطور عادت اگر بعض افعال ادا کئے ہیں تو اس پر بھی تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری بھی واجب نہیں ہے۔

مثال کے طور پر تیل کے لگانے میں، لباس کے استعمال میں، جوتے کے پہننے میں نبی اکرم ﷺ کے کچھ خاص آداب تھے۔ ان آداب اور عادات کی پیروی اگر ہم کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ یہ نبی اکرم ﷺ ہی کے عادات و اطوار ہیں بلاشبہ مستحسن، پسندیدہ اور مستحب ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کی اس قسم کے عادات و اطوار کی تابعداری اور پیروی ہم پر لازم نہیں ہے۔ انہیں سنن زوائد کہتے ہیں۔ یہاں افعال کے سلسلہ میں تو اتفاق ہے۔

لیکن اختلاف ایسے افعال میں ہے جو افعال حضور ﷺ سے بتقاضائے عادت بھی صادر نہیں ہوئے ہیں۔ وہ آپ ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص بھی نہیں ہیں اور آپ ﷺ سے سہواً بھی سرزد نہیں ہوئے ہیں لیکن پھر بھی اس قسم کے افعال میں نبی اکرم ﷺ کی تابعداری واجب ہے یا نہیں ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے بطور عادت اور سہواً صادر نہیں ہوا ہے تو صرف یہ بات جب ثابت ہو جائے کہ حضور ﷺ نے فلاں فعل سر انجام دیا ہے تو ہمارے اوپر لازم ہے کہ ہم بھی وہ فعل سر انجام دیں۔ اگرچہ اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا یہ قول نہ ہو کہ تم بھی ایسا کرو جیسا میں نے کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے سہواً سرزد نہ ہوا ہو، نبی ﷺ کی خصوصیت نہ ہو اور نبی ﷺ کی عادت نہ ہو، پھر صرف یہ بات کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک فعل ادا کیا ہے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ فعل ہمارے اوپر لازم اور واجب ہو اور ہم لازماً وہ فعل سر انجام دیں۔ جب تک کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ نہ فرمایا ہو کہ تم بھی اس طریقہ سے کرو جس طریقہ سے میں نے کیا ہے۔ اصل میں محل اختلاف حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہی بات ہے۔

شافعیہ ایک بات یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی امر ہے جس طرح قول امر ہے۔ ”والامر للوجوب“ اور امر وجوب کے لئے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

”وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ“ (ہود۔ ۹۷)

یہاں امر سے مراد فعل ہے کہ فعل فرعون صحیح اور درست فعل نہیں تھا۔ لیکن امر سے اگر قول مراد ہوتا تو

”القول یوصف بالسدید لا بالرشد“

عرب کی عادت اور عرف میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”وما قول فلان برشد“ بلکہ کہا جاتا ہے کہ وما قول فلان بسدید۔ کہ فلاں کا قول سچا نہیں ہے، درست نہیں ہے۔ رشد کا استعمال اقوال کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ افعال کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ہمارے نزدیک بالکل ثابت ہوتی ہے کہ فعل بھی امر ہے اور ہر امر وجوب کے لئے ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا جو فعل ہے وہ بھی نبی اکرم ﷺ کا امر ہے۔ چونکہ امر وجوب کے لئے ہے لہذا آپ کا فعل بھی وجوب کے لئے ہے۔ دوسری بات وہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جب غزوہ خندق میں نماز پڑھی۔ چار نمازیں نبی اکرم ﷺ نے مرتب کر کے پڑھیں، چونکہ چار نمازیں حضور ﷺ سے قضا ہوئی تھیں۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”صلوا کما رایتونی اصلی“

اس طریقے سے نماز پڑھو جس طریقہ سے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید وجوب نہیں ہے تو آخر حضور ﷺ نے کیوں فرمایا کہ جس طریقہ سے میں نے نماز پڑھی ہے اسی طریقہ سے تم بھی نماز پڑھو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا قول مفید وجوب ہے اسی طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی مفید وجوب ہے۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ بات ہم نہیں مانتے کہ فعل بھی امر ہے۔ اس لئے کہ امر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ

”قول القائل لغيره افعل علی سبیل الاستعلاء“

”کہ ایک شخص کا دوسرے کو یہ کہنا کہ تم یہ کام اس طریقہ سے کرو۔“

وہ اپنے آپ کو مامور سے اور مخاطب سے بڑا سمجھتا ہو۔ تو اسے امر کہتے ہیں۔ ظاہر

بات ہے کہ فعل میں یہ صورت حال موجود نہیں ہے۔

جہاں تک یہ استدلال ہے کہ ”وما امر فرعون برشید“ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک تو ہے لفظ قول اور ایک ہے لفظ امر۔ تو لفظ امر اور لفظ قول اگرچہ مترادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ ایک مترادف کے ساتھ جو لفظ استعمال ہوتا ہے وہی لفظ دوسرے کے ساتھ بھی استعمال ہو۔

مثلاً صلوٰۃ اور دعا کا ایک ہی معنی ہے۔ لغت میں صلوٰۃ دعا کو کہتے ہیں لیکن صلی کے ساتھ اگر علی کا استعمال ہو جائے تو اس کا مفہوم دعائے خیر ہے صلی علیہ یعنی فلاں شخص نے فلاں کے لئے دعائے خیر کی اور دعا کا لفظ صلی کا مترادف ہے لیکن دعا کے ساتھ اگر یہی علی کا لفظ اگر استعمال ہوتا ہے تو وہاں اس کا مفہوم ہے دعائے شر۔ یعنی فلاں نے فلاں کے لئے بدعا کی۔

امر اور قول دونوں مرادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قول کے ساتھ سدید کا استعمال ہوتا ہے تو امر کے ساتھ بھی سدید کا استعمال ہوگا۔

جہاں تک شافعیہ کے دوسرے استدلال کا تعلق ہے تو حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل وجوب کے لئے کافی ہوتا تو حضور ﷺ کو کیا ضرورت تھی کہ وہ فرماتے کہ

”صلوا کما رایتُمونی اصلی“

نبی اکرم ﷺ نے اسی لئے تو فرمایا کہ آپ ﷺ کو کہنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اگر آپ ﷺ کے فعل بھی اسی طرح مفید وجوب ہوتے تو بس وہ فعل کرتے اور لوگ خود بخود سمجھ جاتے کہ اس فعل کا کرنا ہمارے اوپر لازم ہے۔ لیکن فعل پر نبی اکرم ﷺ نے اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”صلوا کما رایتُمونی اصلی“ ”اس طریقہ سے تم نماز پڑھو جس طریقہ سے میں نماز پڑھتا ہوں۔“

تو حضور ﷺ کے اس قول کی بنا پر وجوب آگیا۔

حنفیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اکرم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے اور یکا یک نماز کے دوران ہی رسول اکرم ﷺ نے اپنے جوتے نکال لئے تو لوگوں نے بھی نکال لئے۔ جب نبی اکرم ﷺ نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے جوتے کیوں نکالے؟

انہوں نے کہا کہ

”یا رسول اللہ! رایناک خلعت فعلیک فخلعنا“

ہم نے آپ کو دیکھا کہ آپ نے جوتے نکالے تو ہم نے بھی نکالے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا یہ ضروری ہے کہ جب میں نے جوتے نکالے تو تم نے بھی جوتے نکالے۔ مجھے تو حضرت جبریل نے یہ خبر دی تھی کہ تیرے جوتوں میں کوئی ایسی چیز ہے جو ناپاک ہے۔ تو اس بنا پر میں نے جوتے نکالے تم نے کیوں نکالے؟

اسی طریقہ سے حضور ﷺ دن اور رات کو ملا کر روزہ رکھتے تھے۔ دن میں بھی روزہ اور رات میں بھی روزہ رکھتے تھے۔ صحابہ کرام نے بھی یہ عمل شروع کیا۔ نبی اکرم ﷺ نے ان کو روکا کہ تم یہ کیوں کرتے ہو؟ صحابہ کہا کہ آپ کرتے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”ایکم مثلی یطعمنی ربی و یسقینی“

تم میں سے کون مجھ جیسا ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کھانا کھلاتا ہے اور پانی پلاتا ہے۔ مجھ جیسے تم نہیں ہو، تم یہ کام مت کیا کرو۔

اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید و جوب ہوتا تو آپ ﷺ صحابہ گونہ روکتے بلکہ ان پر آفرین کرتے کہ تم نے بہت ہی اچھا کیا کہ تم نے جوتے نکالے اور تم نے اس طریقہ سے دن رات کو ملا کر روزے رکھے۔

نبی ﷺ کے افعال کی تابعداری بالعموم مستحسن ہے اور پسندیدہ ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اگر ہے تو صرف وجوب میں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے بعض افعال ایسے بھی ہیں کہ ان افعال کو لغزش کہا جاتا ہے اور یہ ایسے افعال ہیں کہ ان کی تابعداری بالکل سرے سے جائز بھی نہیں ہے۔ کسی نبی سے کوئی فعل سرزد ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس نبی کو متنبہ کر دیا جائے کہ یہ فعل نہیں ہونا چاہیے تھا تو وہ فعل اس لائق نہیں ہے کہ اس کی تابعداری کی جائے اور اس فعل کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ چنانچہ صاحب حسامی لکھتے ہیں کہ

”و منها ای من افعال نبی ﷺ قسم اخر و هو ذلہ“

کہ افعال نبی ﷺ میں سے ایک اور قسم ہے اور وہ لغزش ہے۔

”ولیس من هذا الباب فی شی“

وہ سنت کے باب میں سے نہیں ہے۔

”لأنه لا يصلح للاقتدابه“

اس لئے کہ سنت سے مراد تو وہ اقوال اور افعال ہیں جن میں یہ صلاحیت ہو کہ ان کی تابعداری کی جائے اور ان کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش کی قبیل سے ہیں وہ نمونہ عمل نہیں بن سکتے۔

”ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه ذلة“

نبی ﷺ سے جو فعل سرزد ہو جائے اور وہ فعل ایسا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ فعل صحیح نہ ہو بلکہ وہ فعل لغزش کے قبیل سے ہو، خطا کے قبیل سے ہو۔ تو یہ لازم ہے اور ضروری ہے کہ وحی کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی اصلاح ہو جائے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دیگر ائمہ مجتہدین اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے اسی طرح نبی اکرم ﷺ بھی کبھی کبھی اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے لیکن فرق صرف یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اپنے اجتہاد میں اگر غلطی کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کے ذریعہ سے فوراً اس کی اصلاح کی جاتی تھی۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور ﷺ کے کسی قیاس و رائے کی اصلاح نہ ہونا اس بات کا قطعی ثبوت تھا کہ یہ اجتہاد اور یہ رائے فی الواقع اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ نبی ﷺ اور اسی طرح دوسرے انبیاء کو خطائے اجتہادی پر چھوڑا نہیں جاسکتا تھا۔ لیکن باقی ائمہ مجتہدین اگر اجتہاد کریں تو اس کا احتمال ہے کہ وہ آخر دم تک خطا پر قائم رہیں اور ان کو سرے سے یہ معلوم ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں۔

حضور ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا کہ

”الهرة ليس بنجسة انما هي من الطوافين عليكم

والطوافات“

کہ ”بلی نجس اور ناپاک نہیں ہے یہ ان چیزوں میں سے ہے جو بہت زیادہ تمہارے

اور طواف کرتے ہیں۔ یعنی یہ بلی تمہارے پاس کثرت سے آتی جاتی ہے۔

حقیقت میں حضور ﷺ نے بلی کو غلاموں اور لونڈیوں اور گھر کے چھوٹے چھوٹے بچوں پر قیاس کیا ہے جس طرح یہ لوگ گھر میں بہت آتے جاتے ہیں، چونکہ ہر وقت وہ گھر میں آتے جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ ہر بار وہ گھر میں داخل ہونے کی اجازت لیں۔ باستثناء تین اوقات کے، تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اجازت لینا پڑے گی۔ دوپہر کا وقت، عشاء کا وقت اور صبح کا وقت۔ لیکن ان اوقات کے علاوہ ہر وقت ان کو اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو وہاں اللہ تعالیٰ نے یہ علت بیان کی ہے کہ

”طوافون علیکم بعضکم علی بعض“ (النور۔ ۵۸)

کہ یہ غلام، لونڈی اور یہ گھر کے خدمت گار چھوٹے چھوٹے بچے تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض بعض پر بہت زیادہ طواف کرتے ہیں۔ تمہارا آپس میں آنا جانا بہت زیادہ ہے، ہر وقت اجازت کا طلب کرنا اگر ان پر لازم ہو جائے تو اس میں بہت زیادہ حرج ہے۔ تو نبی ﷺ نے بلی کو بھی چھوٹے چھوٹے بچوں پر اور گھر کے خادموں اور غلاموں اور لونڈیوں پر قیاس کر دیا۔ اس لئے کہ یہاں بھی کثرت طواف کی علت موجود ہے۔ یہاں بھی وہی حرج ہے جس طرح وہاں حرج ہے۔

حضور ﷺ نے یہاں قیاس اور اجتہاد سے کام لیا ہے۔

حضور ﷺ حجۃ الوداع کے لئے جا رہے تھے کہ ایک عورت آئی اور اس نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! میرے والد پر ایک ایسے وقت میں حج فرض ہوا ہے جب کہ وہ بہت زیادہ بوڑھے ہیں اور وہ کسی طریقہ سے اونٹنی پر نہیں بیٹھ سکتے۔ کیا یہ بات کافی ہوگی کہ میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

”ارایت لو کان علی ابیک دین ففضیتہ اما کان یقضی عنہ“

تم مجھے یہ خبر دو کہ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تم وہ قرضہ اسی کی طرف سے ادا کر

دیتیں تو وہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ

ہاں یا رسول اللہ ﷺ! وہ قرضہ تو ادا ہو جاتا۔
نبی ﷺ نے فرمایا کہ

”فدين الله احق بالقضاء“

جب بندوں کا قرضہ ادا ہو سکتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا قرضہ تو اس طریقہ سے بطریقہ اولیٰ ادا ہوتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حج کو جو اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اسے حقوق العباد پر قیاس کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح دیگر مجتہدین قیاس سے کام لیتے ہیں اسی طرح حضور ﷺ بھی کبھی کبھی قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ لیکن بعض مقامات ایسے ہیں کہ جہاں نبی اکرم ﷺ نے اپنی رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور وہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ناپسندیدہ ہے تو وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے حضور ﷺ کو متنبہ کیا ہے۔ اس قسم کے چار پانچ مواقع قرآن مجید میں آتے ہیں کہ جہاں حضور ﷺ کو تنبیہ کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے تمام اقوال کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب کے سب صحیح ہیں۔ سب منجانب اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے ماسوا کسی اور فعل کے متعلق نبی اکرم ﷺ کو متنبہ نہیں کیا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ کے کسی اور فعل میں تصحیح نہیں کی گئی ہے۔

۱۔ ایک مقام وہ ہے جب نبی اکرم ﷺ غزوہ تبوک کے لئے تیاریاں کر رہے تھے تو منافقین آتے تھے اور وہ حضور ﷺ سے اجازت طلب کیا کرتے تھے، قسم قسم کے جھوٹے عذرات اور بہانے بناتے تھے۔ نبی اکرم ﷺ ارزاہِ رحم اور ارزاہِ فیاضی کہا کرتے تھے کہ چلو اگر تم نہیں جانا چاہتے تو تمہارے لئے اجازت ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

”عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ“ (التوبہ۔ ۴۳)

اللہ تعالیٰ نے یہ بات تمہارے لئے معاف کر دی ہے لیکن تم نے ان کو اجازت کیوں دی؟ چاہیے تو یہ تھا کہ آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے اور ان کو حکم دیتے کہ تم کو لازماً میرے ساتھ

غزوہ تبوک میں جانا ہوگا۔ تاکہ وہ لوگ جو ایمان کے معاملہ میں سچے ہیں اور وہ لوگ جو جھوٹے ہیں، دونوں کھل کر تمہارے سامنے آجائے اور ان کا فرق واضح ہو جاتا۔ اب تو وہ لوگ جو ایمان کے وعدے میں جھوٹے ہیں، وہ آپ کے اس اجازت نامہ کو اپنے نفاق کے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہمارا جانا ضروری تھا تو آپ ﷺ نے ہمیں اجازت کیوں دی؟ ہم تو اسی بنا پر رہ گئے کہ آپ ﷺ نے ہمیں اجازت دی۔ تو اس طریقہ سے ان کے نفاق پر ایک پردہ باقی رہ گیا۔ اگر آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے بلکہ ان سے کہتے کہ لازماً تمہیں ہمارے ساتھ جانا ہوگا، وہ جانے والے تو نہیں تھے، اس طرح ان کے نفاق کی حقیقت کھل جاتی۔

۲۔ بدر کے قیدیوں کے سلسلہ میں حضور ﷺ نے جو فدیہ لیا تھا وہاں نبی اکرم ﷺ نے پوچھا کہ ان ستر قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ تو حضرت ابو بکرؓ نے رائے دی کہ یا رسول اللہ ﷺ! یہ آپ کی قوم ہے ان کے ساتھ رحم کا سلوک ہونا چاہیے۔ اس وقت ہم محتاج ہیں۔ یہ ہمیں فدیہ دیں اور فدیہ کی وجہ سے ہم مضبوط ہو جائیں گے اور آگے چل کر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بہت سے لوگوں کو ہدایت فرمادے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

”یا رسول اللہ! انہم راس الکفر“

یہ کفر کی جڑ ہیں لہذا ان کو قتل کر دیا جائے اور ختم کر دیا جائے۔ علیؓ کو حکم دیجئے کہ وہ اپنے بھائی عقیل کو قتل کریں، مجھے حکم دیجئے کہ میں اپنے رشتہ داروں کو قتل کروں اور حمزہؓ کو حکم دیجئے کہ وہ عباس کو قتل کریں۔ اس وقت حضرت عباس بھی ان قیدیوں میں آئے تھے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”ان اللہ لیلین قلوب رجال کالماء و یشدد قلوب

رجال کالحجارة“

اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کے دلوں کو پانی کی طرح نرم کرتا ہے اور بعض لوگوں کے دلوں کو پتھر کی طرح سخت کرتا ہے۔ اور اے ابو بکرؓ تیری مثال ایسی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مثال تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ

”فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (ابراہیم-۳۶)

جس شخص نے میری تابعداری کی وہ مجھ سے ہے یعنی میری امت میں شامل ہے اور جس نے میری نافرمانی کی پس اے اللہ تعالیٰ تو بھی غفور و رحیم ہے۔ یعنی جس نے ابراہیم علیہ السلام کی نافرمانی کی اس کے متعلق بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بدعا نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ ”فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے جب قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ ”أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ“ (المائدہ-۱۱۶)

کیا تم نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ مجھے اور میری ماں کو خدا کے ماسوا خدا بناؤ۔ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے کہ

”سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ“ (المائدہ-۱۱۶)

میرے لئے مناسب نہیں ہے کہ میں وہ بات کہوں جو میرے لئے حق نہیں ہے۔ ”إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ“ (المائدہ-۱۱۶)

اگر میں نے ایسی بات کہی ہے تو تُو اسے جانتا ہے۔

”تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ“

(المائدہ-۱۱۶)

تو جانتا ہے اس چیز کو جو میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا وہ چیز جو تیرے پاس ہے۔

اور پھر کہا کہ

”مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ“

(المائدہ-۱۱۷)

میں نے تو ان کو یہی حکم دیا تھا اور یہی بات کہی تھی کہ تم اللہ کی عبادت و بندگی اختیار کرو۔

پھر فرماتے ہیں کہ

”إِنْ تَعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (المائدہ-۱۱۸)

اگر تو ان کو عذاب دیتا ہے تو پس اے اللہ تعالیٰ یہ تیرے بندے ہیں۔ (یہ نہیں فرمایا کہ عذاب ان کو دو) اور اگر تو ان کو بخشتا ہے تو تو ہی عزیز و حکیم ہے بخشش بھی کر سکتا ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا کہ اے عمر! تیری مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کے مزاج میں جلال تھا۔ وہ جلالی مزاج رکھتے تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مزاج بھی جلالی تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ

”رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَي الْأَرْضِ مِنَ الْكُفْرِينَ دَيَّارًا“

(نوح-۲۶)

اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر کسی باشندے کو نہ چھوڑ، سب کو ختم کر دے۔

حضرت موسیٰ نے فرمایا تھا کہ

”رَبَّنَا أَطْمِسْ عَلَي أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَي قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ“ (یونس-۸۸)

اے اللہ تعالیٰ ان کے حال کو ختم کر دے مٹا دے اور ان کے دلوں پر مہر لگا۔ پس یہ لوگ ایمان نہیں لاتے یہاں تک کہ یہ دردناک عذاب کو نہ دیکھ لیں۔

اس کے بعد پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو بکرؓ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا اور فد

لے لیا۔ اس کے بعد فوراً اللہ تعالیٰ کی آیت آئی کہ

”مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُشْحَنَ رَأْسُهُ
الْأَرْضِ“ (الانفال-۶۷)

کسی نبی کی شان کے ساتھ مناسب نہیں ہے کہ اس کے لئے جب قیدی ہوں تو ان قیدیوں کو چھوڑے یا ان سے فدیہ لے لے۔ یہاں تک کہ وہ زمین میں بہت زیادہ قتل اور خونریزی کرے۔ سب سے بہتر یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے۔ ان کی طاقت کا کچھ مر نکال دیا جائے۔ اس کے بعد ان سے فدیہ لیا جائے، ابھی سے تم نے فدیہ کیوں لیا؟

یہاں پر نبی اکرم ﷺ کے اس اجتہاد کی تصحیح فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے کی گئی۔

اسی طرح دو تین مواقع اور ہیں لیکن ان کے علاوہ باقی تمام موقعوں پر نبی اکرم ﷺ نے جو اجتہاد کیا ہے، جو بھی رائے قائم کی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر تنبیہ کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور وہ بالکل برحق ہے۔ یہ صرف نبی اکرم ﷺ کی قوت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہم دیکھتے ہیں گزشتہ انبیاء کے متعلق بھی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

”وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَنَ إِذْ يَحْكُمْنَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ۔ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَنَ وَ كَلَّا اتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا“ (الانبیاء۔ ۷۸۔ ۷۹)

کہ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو یاد کرو جبکہ وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کیا کرتے تھے اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت حاضر تھے اور ہمیں علم تھا کہ وہ کیا فیصلہ کرتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان علیہ السلام کو وہ معاملہ سمجھا دیا اور سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ صحیح تھا اور داؤد علیہ السلام کا فیصلہ صحیح نہیں تھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے اجتہادی لغزشیں اور خطائیں ضرور ہوتی ہیں لیکن ان کو خطا پر قائم چھوڑا نہیں جاتا بلکہ وحی کے ذریعہ سے فوراً ان کی اصلاح ہوتی ہے۔ اور جہاں تک دیگر مجتہدین کا تعلق ہے تو ان سے بھی اجتہاد میں خطا ہوتی ہے اور اس کی بہت بجا نیش ہے کہ ان کو مرتے دم تک یہ پتہ ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں لیکن انبیاء علیہم السلام کو خطا پر باقی رکھا جاسکتا۔

اقوال و افعال صحابہؓ

سنت نبی ﷺ کے ساتھ ایک اور بحث صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کے متعلق ہے

یعنی قانون شرعی میں اور ماخذ قانون اسلامی کی حیثیت سے صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا کیا مقام ہے؟

ابوسعید بر دعی یہ کہتے ہیں کہ اگر صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابی کی طرف سے ایک قول منقول ہو جائے اور وہ ایک قول ہمارے پاس ہو تو ہم اس قول پر عمل کریں گے۔ اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے زمانہ کو پایا ہے۔ حضور ﷺ کے سارے فیصلے ان کے سامنے ہیں۔ ہمارا گمان غالب یہ ہے کہ وہ جو بات کرتے ہیں، نبی اکرم ﷺ سے تعلق ہی کی بنا پر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ ﷺ نے وہ بات کی ہے۔ لیکن یہ حیثیت ہم تابعین کو یا تبع تابعین کو نہیں دے سکتے کہ ان کا قول بھی ہمارے اوپر حجت ہو۔

لیکن شیخ ابوالحسن الکرخیؒ کہتے ہیں اور یہی قول بہت سے ائمہ مجتہدین کا اور بکثرت فقہائے حنفیہ کا ہے اور یہی قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک صحابی کا قول اگر ہمارے پاس ہو تو ہم یہ دیکھیں گے کہ صحابی کا قول کیسے معنی میں ہے؟ اگر یہ قول ایک ایسے معاملہ سے متعلق ہے کہ ہم قیاس اور اجتہاد سے اس معاملہ کے متعلق کچھ حکم نہیں لگا سکتے تو ہم اس قول کی تعمیل کریں گے۔

مثلاً زکوٰۃ کی مقدار کے بارے میں، رکعات کی تعداد کے بارے میں اور اس قسم کے دیگر امور کے بارے میں جن میں کسی رائے اور اجتہاد کو دخل نہ ہو، تو اس قسم کے معاملات میں صحابی کا کوئی فعل یا قول اگر ہمارے پاس آجائے تو ہم اس قول اور فعل کی تابعداری کریں گے۔ اس لئے کہ وہ قول اور فعل جب ایسے معاملہ میں ہے کہ جس معاملہ میں رائے اور اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو یقینی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا ہوگا حضور ﷺ سے وہ قول سنا ہوگا۔ اس لئے کہ رائے اور اجتہاد کو تو اس معاملہ میں دخل نہیں ہے۔

لیکن اگر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابی نے کسی معاملہ میں ایک ”قول“ کہا ہے یا کوئی ”فعل“ سرانجام دیا ہے اور وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں رائے اور اجتہاد کو دخل ہے تو ایسے معاملہ میں ہم اس صحابی کی تقلید نہیں کریں گے۔ بلکہ ہمیں یہ حق حاصل ہوگا کہ ہم آزادانہ طور پر سوچیں اور قیاس ذریعہ سے ایک رائے قائم کریں اور ہماری یہ رائے صحابی کی رائے سے مخالف بھی ہو سکتی ہے

موافق بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن جہاں تک تابعین اور تبع تابعین کا تعلق ہے تو ان کے متعلق امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ”ہم رجال و نحن رجال“ یہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔ یعنی جس طریقہ سے ان کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اسی طریقہ سے ہم کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے۔
امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ

”ما جاءنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين“

رسول ﷺ کی طرف سے جو کچھ ہمارے پاس آئے یعنی جو تعلیم و ہدایت ہماری طرف منقول ہو جائے وہ تو سر آنکھوں پر۔ ہم بلا کسی چون و چرا کے اسے حجت تسلیم کریں گے، اسے سند تسلیم کریں گے۔

”وما جاءنا عن الصحابة اخترنا“

اور اگر صحابہ کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئیں تو ہم ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ صحابہ کرام کے اقوال میں سے کون سا قول ایسا ہے کہ وہ کتاب و سنت کے مزاج سے زیادہ اقرب ہے تو اسی کو قبول کر لیں اور اس صحابی کے قول کو چھوڑ دیں جو کتاب و سنت سے نسبتاً اقرب نہیں ہے۔

”فما جاءنا عن التابعين فهم رجال و نحن رجال“

پس جو کچھ ہمارے پاس تابعین سے منقول ہو تو پس وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔

جس طریقہ سے ان کو اجتہادی رائے قائم کرنے کا حق ہے، اسی طریقہ سے ہمیں بھی حق ہے کہ ہم اجتہادی رائے قائم کریں۔

وجوہ بیان

اب اس کے بعد ایک ایسی بحث آرہی ہے جس کا تعلق کتاب و سنت دونوں سے ہے۔ یہ بحث ”وجوہ بیان“ کی ہے یعنی کبھی کبھی کتاب اللہ یا حدیث رسول ﷺ کے ساتھ بیان

پیوست ہوتا ہے اور ان کے ساتھ بیان ملتا ہے۔

بیان کی کئی اقسام ہیں۔ بیان کی سب سے پہلی قسم ”بیان تقریر“ ہے۔

۱۔ بیان تقریر

بیان تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ایک آیت یا ایک حدیث سے ایک مضمون ظاہر اور متبادر ہوتا ہے لیکن بہر حال اس آیت میں یا اس حدیث میں ایک تاویل کا احتمال ہے۔ اگرچہ وہ تاویل، ایک تاویل غیر ظاہری ہے اور وہ ایک تاویل غیر متبادری ہے۔ لیکن فی الجملہ مجاز کا یا تخصیص کا یا تاویل کا ایک احتمال موجود ہے۔ اب ایسے موقع پر آیت کے ساتھ یا حدیث کے ساتھ بعد میں ایسے الفاظ آجاتے ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت اور اس حدیث کا مفہوم یہی ہے جو ظاہر متبادر ہے اور اس میں تاویل اور مجاز کا جو احتمال تھا وہ باقی نہیں رہا یعنی اس احتمال کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ“ (النجر۔ ۳۰)

پس سب فرشتوں نے نے سجدہ کیا اور بہ حیثیت اجتماعی سجدہ کیا۔

اَبْ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر متبادر ہے کہ انہوں نے بیک وقت بہ حیثیت اجتماعی سے سجدہ کیا ہوگا۔ اس لئے کہ سجدہ سے مراد مقصود ہے حضرت آدمؑ کی تعظیم۔ ظاہر بات ہے کہ الگ الگ سجدہ سے حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کا وہ مظاہرہ نہیں ہوتا لیکن بیک وقت اگر سب لوگ جمع ہو کر بہ حیثیت اجتماعی سجدہ کریں تو اس سے حضرت آدمؑ کی تعظیم کا مکمل طور پر مظاہرہ ہوتا ہے۔ تو فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی تھا کہ تمام فرشتوں نے بہ حیثیت اجتماعی سجدہ کیا ہوگا۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ الْمَلَائِكَةُ میں الف اور لام اسفراق کے لئے ہے یعنی تمام فرشتے۔ لیکن بہر حال یہ احتمال موجود تھا کہ سب فرشتوں نے سجدہ نہیں کیا ہوگا بلکہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا اور تمام فرشتوں کی

طرف سجدے کے جو نسبت ہے وہ مجازاً ہوگی۔ جس طرح فرض کیجئے کہ ایک قبیلہ ہے اور اس قبیلہ میں ایک آدمی یا دو آدمی اٹھتے ہیں اور وہ زید کو قتل کرتے ہیں۔ لیکن عرب کہتے ہیں کہ

”بنو فلان قتلوا زیداً“

”فلاں قبیلے کے لوگوں نے زید بیچارے کو مار ڈالا۔“ حالانکہ اس قبیلے کے تمام لوگ زید کے قتل پر مجتمع نہیں ہوئے۔ قتل تو صرف ایک یا دو اشخاص کا فعل ہوتا ہے لیکن مجازاً اس فعل کی نسبت تمام قبیلہ کی طرف کی جاتی ہے تو یہ ہو سکتا تھا کہ کوئی شخص یہ تو ہم کرتا کہ واقعی سجدہ صرف ایک دو فرشتوں نے کیا ہوگا اور تمام فرشتوں کی طرف سجدہ کی جو نسبت ہے یہ مجازی ہے۔ اسی طرح یہ بھی احتمال تھا کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا اور چونکہ ”للا کثر حکم الكل“۔ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس لئے مجازاً یہ کہہ دیا گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اسی طرح یہ احتمال بھی تھا کہ فرشتوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہوگا۔ بہ حیثیت اجتماعی انہوں نے سجدہ نہیں کیا ہوگا۔ تو کلہم کے ذریعہ سے تخصیص کا دروازہ بند ہوا۔ یہ معلوم ہوا کہ حقیقت میں تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ یہاں مجازی نسبت نہیں ہے۔ اور اجماع سے معلوم ہوا کہ بحیثیت اجتماعی سجدہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فسجد الملائكة سے جو مفہوم متبادز تھا اسی مفہوم متبادر کو اسی بیان کے ذریعہ سے اور زیادہ مستقر کیا گیا اسی مفہوم کو اور زیادہ مضبوط کر دیا گیا۔ اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔

اسی طرح ہمارے سامنے اس کی یہ بھی مثال آتی ہے کہ ایک شخص معاملات میں اگر یہ

کہے کہ

”لفلان علی الف درہم“

کہ ”فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں“ اور اس کے بعد پھر یہ کہے کہ ایک ہزار پاکستانی ہیں یعنی پاکستانی سکے کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ جب ایک شخص پاکستان کا شہری ہے، پاکستان میں بیٹھا ہوا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں تو اس کا ظاہری متبادر مفہوم یہی ہے کہ پاکستانی سکے کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن یہاں اس کا احتمال تھا کہ اس شخص کی مراد یہ ہو کہ مجھ پر جو ایک ہزار روپے ہیں وہ افغانی ہیں یا

ہندوستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔ لیکن اس کے بعد جب وہ کہتا ہے کہ میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے، تو اس بیان کے ذریعہ سے اس متکلم نے اپنے اس مفہوم متبادر کو بالکل مستقر اور مستعقد کر دیا۔ اب یہاں غیر ظاہر احتمال کو ختم کر دیا گیا۔ یہ بیان تقریر کی مثال ہے۔

”بیان تقریر“ کا حکم

اور بیان تقریر کا حکم یہ ہے کہ

”یصح موصولاً و مفصولاً“

وہ متصل بھی صحیح ہے اور فاصلہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

مثال

مثال کے طور پر ایک شخص اگر وہ یہ کہے کہ

”لفلان علی عشرة دراهم“

فلاں شخص کے میرے اوپر دس درہم ہیں اور کل پھر کہہ دے کہ جو دس روپے میں نے کل ذکر کئے تھے وہ دس روپے پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔ یہ بیان اس کا صحیح ہے۔ ہم یہ نہیں کہیں گے کہ امریکہ اور برطانیہ کے سکہ کے لحاظ سے یہ دس روپے تیرے اوپر واجب تھے، اب تیرا یہ بیان صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بیان تقریر ہے۔

اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ

”لفلان علی عشرة دراهم من سكة باكستان“

کہ فلاں شخص کے میرے اوپر دس روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے یعنی پاکستانی سکہ کا لفظ ”لفلان لی عشرة دراهم“ کے ساتھ بالکل پیوست کر دے، تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ بیان تقریر کا حکم ہے۔

۲۔ بیان تفسیر

بیان تفسیر کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت یا حضور ﷺ کی کسی حدیث

میں بالکل مساوی طور پر دو معانی کا احتمال ہو یا بہت سے زیادہ معانی کا احتمال ہو۔ اور ہم کسی معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہ دے سکتے ہوں۔ اب ایسے موقع پر ایک بیان آتا ہے۔ اس بیان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو واضح کیا جاتا ہے یا بیان کے ذریعہ سے حضور ﷺ کی مراد ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے۔ اسے بیان تفسیر کہتے ہیں۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۚ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۚ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا“ (المعارج-۲۱ تا ۱۹)

کہ انسان پیدا کیا گیا ہے ”ہلوع“۔ جبکہ اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو پھر وہ شور اور فریاد کرنے لگتا ہے اور جب اسے کوئی راحت اور خوشی پہنچتی ہے تو وہ پھر بخیل ہو جاتا ہے۔ اس خیر کو اور نیکی کو پھر منع کرنے والا ہوتا ہے۔ بھلائیوں کے رستوں کو پھر وہ بند کرتا ہے۔ تو ”ہلوعا“ کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال تھا لیکن یہ اب بیان تفسیر ہے کہ

”إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۚ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا“

اس کے ذریعہ سے قرآن مجید کے لفظ ”ہلوع“ کی تفسیر ہو گئی۔ اس کا مفہوم یہ ہے

”قليل الصبر شديد الحرص“

انسان کا صبر کم ہے اور حرص زیادہ ہے۔

مثال۔ قرآن میں آتا ہے کہ

”وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا“

اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ اب ربا کا لفظی مفہوم ”زیادہ“ ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں مطلب مطلق زیادہ کی تحریم نہیں ہے بلکہ مراد ہے ایک مخصوص قسم کے زیادت کی تحریم۔ اب یہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کس قسم کی مخصوص زیادہ ہے جو الربا کا مصداق ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے ایک حدیث کے ذریعہ اس کی تفسیر کی ہے اور وہ حدیث وہی ہے جس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے کہ

”الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح
والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل
يدا بيد والفضل ربوا“

نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث بیان تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح بیان تقریر
موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اسی طرح بیان تفسیر بھی موصولاً اور
مفصولاً دونوں طرح صحیح ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تفسیر مفسر کے ساتھ بالکل متصل ہو، یہ بھی ہو
سکتا ہے کہ تفسیر مفسر سے بالکل الگ اور جدا ہو۔ جس طرح بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً
دونوں طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح بیان تفسیر بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہو
سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَمِمَّنْ كَذَبَتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا
أُمَّةً أَمْثَلَكُمْ“ (الانعام-۳۸)

کہ نہیں ہے کوئی چیز حرکت کرنے والی زمین پر اور نہیں ہے کوئی پرندہ بطیر بجناحیہ
جو اپنے پروں سے اڑتا ہے۔ اب طائر کا مفہوم بھی تو یہی پرندہ تھا لیکن طائر میں اس کا احتمال تھا کہ
اس سے مراد ہو ایک ایسا انسان جو بہت زیادہ تیز رفتار ہو اور اس کے متعلق لوگ یہ کہتے ہوں کہ
فلاں تو بالکل پرندہ ہے، پرندوں کی طرح تیز رفتار اڑتا پھرتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو چٹھی رسان
ہے اور قاصد ہے اسے بھی طائر کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ بھی بہت تیز رفتار ہوتا ہے اور انتہائی تیزی
کے ساتھ ڈاک پہنچاتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب یہ لگ گیا کہ بطیر بجناحیہ وہ
پرندہ جو اپنے پروں سے اڑتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں طیر سے مراد معنی حقیقی ہے، معنی مجازی نہیں
ہے۔ جس طریقہ سے بیان تقریر موصولاً بھی ہو سکتا ہے مفصولاً بھی ہو سکتا ہے، اسی طریقہ
سے بیان تفسیر موصولاً بھی ہو سکتا ہے اور مفصولاً بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی دونوں طریقہ سے ہو سکتا

ہے۔
حکم

بیان تفسیر کا حکم بھی وہی ہے جو بیان تقریر کا ہے۔

بیان ضرورت

تیسری قسم بیان ضرورت ہے۔ یعنی وہ بیان جو تقاضائے کلام کی ضرورت سے حاصل ہو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

”فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوهُ فَلَا مِمَّ الْثُلُثُ“ (النساء۔ ۱۱)

اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کی اولاد نہ ہو یعنی بچے اور لڑکیاں نہ ہوں اور ماں باپ

اس کے وارث ہوں، پس اس کی ماں کے لئے تیسرا حصہ ہے۔

قرآن مجید نے اس بات کی تصریح کر دی کہ اس لاولد شخص کی وراثت میں ماں اور

باپ دونوں مشترک ہیں یعنی اس کی پوری جائیداد ماں اور باپ کو ملے گی۔ اور اس کے بعد اللہ

تعالیٰ نے ماں کے حصہ کو متعین کر دیا کہ ماں کے لئے ایک تہائی حصہ ہے۔ تو اس سے خود بخود یہ

بات ثابت ہو گئی کہ باپ کے لئے دو تہائی ہے۔ اس لئے کہ جب باپ اور ماں دونوں ایک شخص کی

جائیداد کے مشترک طور پر وارث ہیں۔ دو شریک ہیں اور ایک شریک کا حصہ تہائی ہے تو دوسرے

شریک کا حصہ لازماً دو تہائی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

اسی بیان ضرورت میں یہ چیز بھی آتی ہے کہ فرض کیجئے کوئی شخص دیکھتا ہے کہ اس کا غلام

بازار میں بیٹھا ہوا ہے، لوگوں سے خرید و فروخت کے معاملات کرتا ہے، کاروبار کرتا رہتا ہے۔ اب

لوگوں سے خرید و فروخت کا کاروبار کرنا اور اس کے آقا اور مالک کا اس صورت حال پر خاموش رہنا

یہ اس بات کی دلیل ہے اور اس بات کا خود بخود ضرورتاً بیان ہے کہ اب یہ غلام اپنے آقا کی طرف

سے باقاعدہ مآذون ہو گیا ہے اور اسے اجازت مل گئی ہے کہ تم کاروبار کرو۔ اگرچہ اس سے پہلے

مالک نے اسے یہ اجازت نہ دی ہو اور یہ غلام بطور خود بازار میں بیٹھ گیا ہو اور کاروبار کرتا رہتا ہو۔

لیکن مالک کی طرف سے اس پر خاموشی اور اس کے متعلق یہ تصریح نہ کرنا کہ اس کو تصرفات کی

اجازت نہیں ہے یہ اس بات کا ایک ضروری قسم کا بیان ہے کہ اب لوگوں کو اجازت ہے کہ اس کے

ساتھ کاروبار کریں اور میری طرف سے یہ غلام ایک مآذون غلام ہے، اجازت یافتہ غلام ہے۔

اسے بھی بیان ضرورت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم مالک اور آقا کی خاموشی کو اجازت نہ قرار

دیں اور اسے ہم بیان نہ قرار دیں تو بہت سے لوگوں کو حرج واقع ہوگی اور بہت سے لوگ انتہائی

تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ لوگ تو مالک اور آقا کی خاموشی سے یہ محسوس کریں گے کہ مالک کی طرف سے اسے اجازت مل گئی ہے، اس لئے تو مالک کی موجودگی میں اور مالک کی معمولات کے باوجود وہ دھڑلے سے بازاروں میں خرید و فروخت کر رہا ہے۔ اس کی خاموشی پر اعتبار کر کے لوگ اس کے ساتھ کاروباری معاملات کریں گے۔ اب ۲۵، ۲۰ دن کے بعد مالک کہتا ہے کہ میں نے تو اجازت نہیں دی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگوں کے حقوق معطل ہو جائیں گے۔ تو اس دفع ضرر کی ضرورت کی بنا پر مالک اور آقا کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی کہ یہ اجازت ہے اور اس کی طرف سے یہ بیان ہے کہ یہ اجازت یافتہ غلام ہے اور اس کے ساتھ تم کاروبار کرتے رہو۔

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنا مکان بیچ دیا ہے یا ایک شخص نے اپنی زمین بیچ دی اور اسی مکان اور اسی زمین کے ساتھ ہی دوسرے شخص کا مکان ملا ہوا ہے۔ یا دوسرے شخص کی زمین اس کی زمین سے ملی ہوئی ہے۔ تو پھر اس دوسرے شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ شفعہ کے طور پر اس مکان کو خریدار سے واپس لے لے اور قیمت خریدار کے حوالہ کرے اور وہ یہ کہے کہ یہ مکان بطور شفعہ میں لینا چاہتا ہوں یا یہ زمین بطور شفعہ میں حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جب بھی اس شفیع کے علم میں یہ بات آجائے کہ میرے پڑوس میں جو مکان ہے یہ فروخت ہو چکا ہے یا میری زمین کے پڑوس میں جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے۔ فوری طور پر وہ مطالبہ کرے اور فوری طور پر وہ اس سودے پر اور اس بیع و شراء پر اور اس کاروبار پر ناراضگی کا اظہار کرے، لیکن اگر شفیع کے علم میں یہ بات آئی کہ میرے مکان کے قریب جو مکان ہے وہ فروخت ہو چکا ہے، میری زمین کے قریب جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے لیکن اس کے باوجود وہ خاموش ہے اور وہ شفعہ کا مطالبہ نہیں کرتا یعنی اس سودے پر ناراضگی کا اظہار نہیں کرتا۔ یہ شفیع کی طرف سے خود بخود یہ بیان ہے کہ میں شفعہ کے حق سے دست بردار ہوتا ہوں۔ اس کے بعد پھر شفیع کو شفعہ کا دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ تو ایسا معاملہ بھی بیان ضرورت کے تحت آتا ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر نبی ﷺ بازار سے گزر رہے ہیں اور ان کی نگاہوں کے سامنے لوگ

کچھ کاروباری معاملات کرتے ہیں اور نبی ﷺ کے علم میں ان کاروباری معاملات کی نوعیت ہو لیکن پھر بھی حضور ﷺ ان معاملات کے متعلق کسی غلطی کی نشاندہی نہ کرتے ہوں کہ فلاں معاملہ غلط ہے یا فلاں معاملہ کو بدل دو بلکہ ان کاروباری معاملات پر نبی اکرم ﷺ خاموش رہتے ہیں۔ تو آپ ﷺ کی خاموشی اس بات کا بیان ہے کہ یہ تمام کاروباری معاملات جائز ہیں۔ اور اسے تقریر شرع کہتے ہیں۔ نبی ﷺ کی تقریر یعنی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے کسی کاروباری معاملہ کو اپنی حالت پر ثابت چھوڑنا اور اپنی حالت پر قائم رہنے دینا۔ تو یہ ایک قسم کا بیان ضرورت ہے۔

اور اسی قبیل سے یہ بات بھی ہے کہ ایک بالغ عورت ناکتھ داد و شیزہ کے رشتہ دار باپ دادا وغیرہ اُس سے اجازت طلب کریں کہ فلاں شخص کے ساتھ ہم تیرا رشتہ کر رہے ہیں۔ تیری کیا مرضی ہے؟ اگر وہ خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی ضرورتاً اس بات کا بیان ہے کہ اس کی مرضی ہے اور اب اس کا نکاح مذکورہ شخص کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

یہ تمام مثالیں بیان ضرورت کی ہیں اور بیان ضرورت سے متعلق ہیں۔

حنفیہ اسی لئے یہ کہتے ہیں کہ

”السكوت في معرض الحاجة الى البيان بيان“

ایک ایسے مقام میں جس میں بیان کی حاجت ہے لیکن اس مقام میں اگر خاموشی اختیار کی جائے تو یہ خود بخود بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

۴۔ بیانِ حال

اصولیین میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارع کی خاموشی کاروباری معاملات کے بارے میں وہ بیان حال ہے۔ یعنی بیان ضرورت کے مقابلہ میں انہوں نے بیان کی ایک نئی قسم قائم کی ہے اور وہ اسے بیان حال کہتے ہیں یعنی شارع کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک ناجائز قسم کے کاروباری معاملہ پر شارع خاموش نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے کہ شارع کی خاموشی اسی بات کی دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور بعض اصولیین نے اسے بھی بیان ضرورت میں شمار کیا ہے۔

۵۔ بیانِ عطف

اس کے بعد ہمارے سامنے بیانِ عطف آتا ہے۔ بیانِ عطف کا مفہوم یہ ہے کہ واؤ

سے پہلے جو چیز آتی ہے، وہ معطوف علیہ ہے اور واؤ کے بعد جو چیز آتی ہے وہ معطوف ہے۔
سوال یہ ہے کہ معطوف کو معطوف علیہ کا بیان قرار دیا جائے یا نہیں؟ اس میں کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ

”لفلان علی مائة و ثلاثة اثواب“

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو اور تین کپڑے ہیں۔ اب مائة معطوف علیہ ہے اور ثلاثہ معطوف ہے۔ اب معطوف کے ساتھ اثواب کا لفظ لگ گیا۔ تو اب یہ اس کا بیان ہے کہ یہ سو بھی کپڑے ہیں جس طرح یہ تین کپڑے ہیں یا یہ اس کا بیان نہیں ہے؟

اس پر اتفاق ہے تمام اصولیین کا چاہے شافعیہ ہوں چاہے حنفیہ ہوں کہ اس صورت میں جبکہ معطوف واحد یا اثنین نہیں ہے بلکہ واحد اور اثنین سے مافوق ہے۔ اس صورت میں معطوف میں جو چیز ہے وہی معطوف علیہ کے ساتھ بھی لگے گی۔ معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفصیل کی حیثیت رکھے گا۔ اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ

”لفلان علی مائة و قفیز حنطة“

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر سو ہے اور ایک پیانہ گندم ہے۔ یا ایک شخص نے کہا کہ

”لفلان علی مائة و درهم“

کہ فلاں شخص کے لئے ہے مجھ پر ایک سو اور ایک روپیہ۔ تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ سو بھی روپیہ ہیں اور سو بھی گندم کے پیانے ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہو سکتا ہے۔

لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ

”لفلان علی مائة و شاة“

کہ فلاں کے لئے مجھ پر سو اور ایک بکری ہے۔ یا یہ کہا کہ

”لفلان علی مائة و ثوب“

کہ فلاں شخص کے لئے ہے میرے ذمہ سو اور ایک کپڑا ہے۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ یہ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک سو ایک روپے واجب ہوتے ہیں۔ ایک سو ایک پیانہ گندم کا واجب ہوتا ہے۔ تو یہاں ایک سو ایک تھان کپڑے کا اور ایک سو ایک بکریاں لازم آتی ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان واقع ہوتا ہے۔ اور ان تین مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حنفیہ اس میں فرق کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ

”لفلان علی مائة و درهم“

یہاں معطوف موزوں ہے۔ موزونات کے قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ روپیہ اور اشرفیاں تولی جاتی ہیں۔ اور

”لفلان علی مائة و قفیز حنطة“

میں گندم کیل ہے یعنی پیانہ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے۔

اگر معطوف کیل ہے یا موزوں ہے تو وہ معضوف، معطوف علیہ کے لئے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مکملات اور موزونات ذمہ پر لازم ہوتے ہیں۔ جس طریقہ سے روپے اور اشرفیاں قرض دیئے جاسکتے ہیں۔ قرض کے طور پر ان کو دیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ مکملات اور موزونات کو بھی قرض کے طور پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی دیون ہو سکتے ہیں جو کسی کے ذمہ واجب ہوں۔

مثال کے طور پر بیع سلم ہے۔ بیع سلم میں ایک شخص فوری طور پر سو روپے یا ایک ہزار روپے دیتا ہے لیکن اس ایک ہزار یا سو روپے کے بدلہ میں ایک خاص متعین مدت کے بعد گندم یا باجرہ یا جو کی قسم کی دیگر چیزیں لے لیتا ہے۔ جس طرح اشرفیاں دین ہو سکتے ہیں، اسی طریقہ سے یہ گندم اور یہ باجرہ اور یہ جو تمام مکملات بھی دین ہو سکتے ہیں۔ تو جس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”لفلان علی مائة و درهم“ اسی طریقہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”لفلان علی مائة و قفیز حنطة“ یعنی فلاں شخص کا مجھ پر ایک سو ایک سیر گھی

ہے۔ یہاں معطوف، معطف علیہ کا بیان ہو سکتا ہے۔

لیکن ”لفلان علی مئة و ثوب“ میں یہ کپڑا دین نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ”لفلان علی مائة و شاة“ میں بکری دین نہیں ہو سکتی کہ کسی کے ذمہ لازم ہو۔ یہاں پر ہم یہ کہیں گے کہ ایک تھان تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔ ایک بکری تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جو معدود ہے یا وہ چیز جو مذروع ہے یعنی گزروں کے حساب سے دی جاتی ہے۔ اس کو ہم مکمل اور موزون پر قیاس نہیں کر سکتے۔ تو یہ بیان عطف ہے۔

۶۔ بیان تغیر۔ اس کے بعد ہمارے سامنے بیان تغیر آتا ہے۔ بیان تغیر کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلام سے ایک مفہوم ظاہر متبادر ہے۔ لیکن اس کلام میں ایک ایسا احتمال بھی ہے کہ وہ احتمال غیر ظاہر متبادر ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ کلام سے متکلم کا مفہوم وہی غیر ظاہر متبادر ہو۔ اب متکلم بیان کے ذریعہ سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ میری مراد وہ مفہوم متبادر نہیں ہے بلکہ میری مراد وہی معنی غیر متبادر ہے۔ اسے بیان تغیر کہتے ہیں۔ تو اب بیان تغیر بالکل بیان تقریر کے برعکس ہے۔ بیان تقریر میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک کلام سے جو مفہوم ظاہر متبادر ہوتا ہے تو بیان کے ذریعہ سے اسی مفہوم کو متعین کیا جاتا ہے کہ یہی میری مراد ہے۔ اور مفہوم غیر ظاہر کا جو احتمال ہے اسے ختم کر دیا جاتا ہے۔ لیکن بیان تغیر میں وہ جو مفہوم غیر ظاہر کا احتمال ہے، اسے متعین کیا جاتا ہے کہ میری مراد یہی ہے۔ اور مفہوم ظاہر متبادر کو رد کر دیا جاتا ہے۔

مثال۔ بیان تغیر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

”انت حر ان ادیت الی الف درهم“

تم آزاد ہو اگر تم نے مجھے ایک ہزار روپے دیے۔ تو انت حر کا جو کلام ہے اس کا ظاہر متبادر مفہوم تو یہی ہے کہ فوری طور پر مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔ گویا کہ عتق کافی الحال واقع ہونا، یہ انت حر کا مفہوم وہ مفہوم ہے جو ظاہر متبادر ہے۔ لیکن انت حر میں اس کا احتمال بھی ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ تم آزاد ہو لیکن اگر ایک شرط کو پورا کرو۔ اب متکلم نے اس کے بعد جب یہ لگایا کہ

”ان ادیت الی الف درہم“

اگر تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دے۔ تو اس سے مطلب یہ ہے کہ متکلم نے یہ کہا کہ میری مراد عتق نہیں ہے بلکہ میری مراد تعلیق ہے۔ یعنی میں فوری طور پر اپنے غلام کو آزاد نہیں کر رہا بلکہ میں اپنے غلام کی آزادی کو ایک شرط سے وابستہ کر رہا ہوں، معلق کر رہا ہوں۔ اسے بیان تعلیق کہتے ہیں۔

اسی طرح استثناء ہے مثلاً ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ

”لفلان علی الف درہم الا منۃ“

کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔ اس کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ یہ ایک ہزار روپے پورے کے پورے اس پر لازم ہیں۔ لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کچھ لازم ہوں اور کچھ لازم نہ ہوں۔ پورے ایک ہزار نہ ہوں بلکہ تقریباً ایک ہزار ہوں۔ جب وہ کہتا ہے کہ الا منقو وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ مفہوم ظاہر متبادر میری مراد نہیں ہے بلکہ میری مراد یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

گویا استثناء بھی بیان تغیر ہے۔ اور تعلیق بالشرط بھی بیان تغیر ہے۔

حکم

بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہے لیکن مفصولاً صحیح نہیں ہے۔ یعنی اگر تغیر بیان کو پہلے کلام سے بالکل ملا دیا جائے یعنی پہلے کلام کے بعد متصل اس کا تذکرہ کر دیا جائے تو پھر اس بیان تغیر کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن پہلے کلام کے بعد متصل اگر بیان تغیر کا تذکرہ نہیں ہے تو پہلا کلام اپنا عمل کر لے گا اور اپنا اثر پیدا کرے گا۔ پھر بیان تغیر کی کوئی وقعت باقی نہیں رہے گی اور بیان تغیر کو لغو قرار دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص آج تو کہتا ہے اپنے غلام سے مخاطب ہو کر کہ ”انت حر“ کہ تم آزاد ہو لیکن کل کہتا ہے کہ

”ان ادیت الی الف درہم“

وہ جو میں نے کہا تھا کہ تم آزاد ہو تو میرا مطلب یہ تھا کہ تم اس شرط پر آزاد ہو کہ ایک

ہزار روپے مجھے ادا کر دو۔ لہذا اب اس شرط کی اتنی وقعت نہیں ہے اور وہ غلام فوری طور پر آزاد ہو گیا۔ اسی طرح اگر آج ایک شخص کہتا ہے

”لفلان علی الف درہم“

فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔ اور پھر کل کہتا ہے کہ ”الامانة“ ایک ہزار روپے ہیں لیکن سو نہیں ہیں۔ تو اس استثناء کی کوئی وقعت نہیں ہے، یہ استثناء باطل ہے۔ وہ ایک ہزار روپے تمامہ اس اقرار کرنے والے پر لازم ہیں۔ تو بیان تغیر موصولاً صحیح ہے موصولاً صحیح نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس سے اس سلسلے میں یہ روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بیان تغیر موصولاً بھی صحیح ہے اور موصولاً بھی صحیح ہے۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دن خلیفہ منصور عباس نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ

”لم خالفت جدی“

اس مسئلہ میں آپ نے میرے دادا سے مخالفت کیوں کی؟ آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ حضرت عبداللہ ابن عباس تو یہ کہتے ہیں کہ شرط اور استثناء اگر کلام سے متصل ہوں تو ان کا اثر ہوتا ہے۔ آپ کہتے ہیں اگر کلام سے متصل نہ ہوں تو ان کا اثر نہیں ہوتا۔ اور میرے دادا حضرت عبداللہ ابن عباس فرماتے تھے کہ شرط و استثناء کا اثر بہر حال ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ وہ کلام کے ساتھ متصل ہوں یا کلام سے بالکل الگ ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر میں تیرے دادا کے اس قول پر عمل کروں تو

”بارک اللہ و بیعتک“

پھر تو تیری بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت ڈالے۔ اس لئے کہ لوگوں نے تو آپ کے ہاتھ بیعت کی ہے اور آج ہی اپنے گھروں میں کہہ دیں گے کہ انشاء اللہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا ہم آپ کی اطاعت کریں گے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مشیت معلوم نہیں ہے کہ وہ چاہتا ہے یا نہیں چاہتا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سارے لوگوں کی طرف سے جو تیری دعوت بیعت ہوئی ہے وہ ختم ہو گئی اور خاک میں مل گئی۔ لیکن اگر آپ میرے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو میں یہ کہتا ہوں کہ شرط و استثناء اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب کہ ”متصلاً“ ہوں۔ بیعت کے وقت جب لوگوں نے انشاء اللہ نہیں کہا تو پھر

بعد میں انشاء اللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں۔

منصور نے کہا ”ہاں ہاں بے شک ٹھیک ہے آپ کا مسلک صحیح ہے۔ آپ کے مسلک پر ہمیں اطمینان ہو گیا۔“ گویا بیان تغیر موصولاً صحیح ہے پر مفصلاً نہیں۔
وجوہ فاسدہ کے ضمن میں تفصیل سے گفتگو کی جا چکی ہے کہ تعلیق بالشرط میں شافعیہ و حنفیہ کے آپس میں کیا کیا مختلف مسالک ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

استثناء کی بحث

البتہ استثناء کے متعلق اب ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شافعیہ استثناء کے متعلق یہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

”لفلان علی الف درہم الا مائۃ“

یہاں اس شخص نے گویا پہلے یہ اقرار کر لیا کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ الا مائۃ مگر سو روپے نہیں ہیں۔ یہ سو روپے کا جو استثناء ایک ہزار روپے سے ہے یہ معاوضے کے طریقے پر ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں۔

ایک حکم تو یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے پورے کے پورے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ اس ایک ہزار روپے کے ضمن میں وہ سو روپے بھی ہیں۔ اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ الا مائۃ مگر سو روپے ”فانہا لیست علی“ مجھ پر نہیں ہیں۔ تو اب نو (۹) سو روپے تو ایک گئے۔

باقی ایک سو روپے کے بارے میں کلام کے اول و آخر کا معارضہ پیدا ہوا۔ کلام کے اول کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے بھی واجب ہیں۔ اور کلام کے آخر کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے واجب نہیں ہیں۔ یہ سو روپے تو اس طریقے سے باقظ ہو گئے۔ باقی نو سو روپے رہ گئے تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ

”لفلان علی الف درہم الا مائۃ“

یہاں پر دو حکم ہیں۔ ایک حکم ہے اول کلام کا اور ایک حکم ہے استثناء کے آخری کلام کا۔

اور معارضہ کے طریقے پر یہاں سو روپے ساقط ہوتے ہیں۔ اور باقی ایک ہزار روپے واجب ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اس سلسلے میں کہتے ہیں

”لفلان علی الف درہم الامائۃ“ میں دو حکم نہیں بلکہ حکم ایک ہی ہے۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ ”لا کا لفظ جب آیا تو ”لا“ کے لفظ ”تے“ ”لفلان علی الف“ کا عمل روک دیا۔ وہ ایک ہزار روپے تمامہ کسی کے ذمے واجب نہیں قرار دیتے۔ اب الامائۃ اس کے ساتھ لگ گیا۔ اب الامائۃ کے مجموعے سے مفہوم یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

”لفلان علی الف درہم الامائۃ“ سے مفہوم یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو روپے کم ایک ہزار۔ یہ سو کم ایک ہزار ایک ہی حکم ہے دو حکم نہیں ہیں۔ حنفیہ کا یہی استدلال ہے۔

شافعیہ اس سلسلے میں کلمہ توحید سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ ”لا الہ الا اللہ“۔

اگر ہم شافعیہ کے مسلک کو اختیار کریں تو ”لا الہ الا اللہ“ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی الہ نہیں مگر ایک اللہ جو کہ بالکل موجود ہے۔ اب یہاں غیر الہ کی الوہیت کی نفی بھی ہوگئی۔ اور ایک الہ کے وجود کا اثبات بھی ہو گیا۔ دونوں چیزیں ہو گئیں۔ غیر الہ کی الوہیت کی نفی اور ایک الہ کے وجود کا اثبات یہ مکمل توحید ہے۔

تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو کلمہ ”لا الہ الا اللہ“ ہے یہ کلمہ توحید ہے۔

لیکن حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ ”مستثنیٰ“ میں بالکل سرے سے کوئی حکم نہیں ہے۔

مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ”لفلان علی الف الامائۃ“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار روپے تو مجھ پر لازم ہیں۔ لیکن باقی جو ایک سو روپے ہیں اس کے متعلق خاموشی ہے۔ تو ”لا الہ الا اللہ“ کا مفہوم حنفیہ کے نزدیک یہ ہوگا کہ ”لا الہ غیر اللہ“ کہ ایک الہ کے ماسوا اللہ نہیں ہے۔ اب ایک الہ ہے یا نہیں ہے اس سے تو بالکل خاموش ہے۔ اب توحید کا تقاضا تو یہ ہے کہ غیر اللہ کی الوہیت کی نفی کر دی جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی خدائی ثابت کر دی جائے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں ”لا الہ الا اللہ“ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے ماسوا اور

الہ تو نہیں ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ کی الوہیت ہے یا نہیں ہے اس سے خاموشی ہے تو یہ کلمہ، کلمہ تو حید نہیں رہے گا۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اصل میں جس چیز کی اہمیت ہے وہ تو نفی شرک کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی الہ نہیں ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے وجود کا تعلق ہے اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا تعلق ہے، اس کے مشرکین خود بخود قائل ہیں۔ اس کے اثبات اور وجوب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور الہ خدائی اختیارات میں شریک نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَلَّيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ
اللَّهُ (لقمن - ۲۵)

اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہتے ہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ہے کہ

”وَلَّيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ
خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ“ (الزخرف - ۹)

اگر آپ ان سے پوچھیں آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہیں گے اس ذات نے جو عزیز اور علیم ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا وجود اور اللہ تعالیٰ کی خدائی پر تو مومنین اور مشرکین سب متفق تھے۔ اصل میں جو چیز محل نزاع ہے وہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خدائی اختیارات میں اور بھی شریک ہیں یا نہیں؟ تو ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کا مفہوم اگر یہی ہو کہ لا الہ غیر اللہ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے مقابلے میں استدلال کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

”فَلَبَّتُ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا“ (العنکبوت - ۱۲)

پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال مگر پچاس سال کم عمر

گزاری۔ یعنی سارے نو سو سال تک حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں دعوتِ دین کا کام جاری رکھا۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دو حکم ہیں، ایک ہے اول کلام میں اور ایک ہے آخر کلام میں۔ تو اس کا معنی یہ ہے کہ پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے کے پورے گزارے۔ اور پھر فرماتے ہیں کہ ”الا خمسين عاماً“ لیکن پچاس سال وہ نہیں گزارے۔

تو ”فلبت فيهم الف سنة“ کا حکم یہاں پر واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ واقعہ تو یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔ اور ”فلبت فيهم الف سنة“ کا حکم یہ ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے گزارے۔ ایک ہزار سال کے ضمن میں وہ پچاس سال بھی آگئے۔ تو اس طرح یہ حکم واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔ اگر ہم حنفیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ”الا خمسين عاماً“ کو ہم ملاتے ہیں ”الف“ کے ساتھ، تو ”الف الا خمسين عاماً“ کے مجموعے سے ایک حکم نکلتا ہے۔ تو جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت نوح نے اپنی قوم میں پچاس سال کم ایک ہزار سال گزارے یعنی ساڑھے نو سو ہو گئے۔ تو عبارت کی تقدیر یہ ہو گئی کہ ”فلبت فيهم تسع مئة و خمسين سنة“ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ایک اور مسئلہ بھی آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ

امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا

” لا تبغوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء“

تم طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر۔ ”الا سواء بسواء“ یعنی برابر

برابر۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ

” لا تبغوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساوياً بالطعام“

المساوی ”طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر طعام مساوی کو طعام مساوی کے بدلے بیچو۔ تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی طعام مساوی کے بدلے میں تو ہم بیچ سکتے ہیں اس کے ماسواہم ہر قسم کے طعام کو طعام کے بدلے میں نہیں بیچ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص اگر ایک مٹھی گندم دیتا ہے اور اس کے بدلہ میں دو مٹھی گندم لیتا ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ طعام مساوی بالطعام المساوی نہیں ہے۔ بلکہ ایک مٹھی ہے اور پھر مزید اس پر دو مٹھیاں ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ

” لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من الاحوال الا فی حالة المساوات“

کسی طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں ماسوائے حالت مساوات کے نہ بیچو۔ اب یہاں پر ہم ان اقوال کو کلام کے اول حصے میں مقدر کریں گے جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں اور حالت مساوات کے ساتھ جو مناسب ہیں، اور حالت مساوات کی جنس جو ہیں وہ حالت مفاضلت ہے اور حالت مجازفت ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ

” لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من احوال المجازفة والمفاضلة الا حالة المساواة“

کہ ان تین احوال میں سے ان دو احوال میں تم طعام کو طعام کے بدلے میں۔ حال مفاضلت میں اور حال مجازفتہ میں نہ بیچو۔ لیکن حالت مساوات میں بیچو۔ اب مفاضلت و مجازفتہ اور مساوات تینوں کا تعلق طعام کثیر سے ہے۔ اس لئے کہ مفاضلت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طرف کا طعام دوسری طرف کے طعام پر زائد ہو۔ کیل اور پیانے کے ذریعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ یہ ایک پیانہ ہے، یہ دو پیانے۔ اور مجازفتہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طعام ہے جو کیل کے ماتحت آتا ہے لیکن وہاں ہم نے باقاعدہ اسے کیل کے ماتحت نہیں دیا اور مساوات یہ ہے کہ کیل کے ماتحت ہم نے دے دیا۔ گویا دونوں پیانے ہیں۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جو قلت کی حالت ہے یعنی ایک مٹھی طعام، وہ اول کلام

میں سرے سے داخل ہی نہیں ہے۔ تو

”لا تبعوا الطعام بالطعام“ کا مفہوم یہ ہے کہ

”لا تبعوا الطعام الكثير الذى يدخل تحت المعيار

المسوى بالطعام الكثير فى حالٍ من الاحوال الا فى حالة المساواة“

تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دوسری مٹھی طعام کے بدلے میں جائز ہے۔

۷۔ بیان تبدیل (نسخ)

بیان کی اقسام میں سے آخری قسم بیان تبدیل ہے اور اسے نسخ کہتے ہیں۔ نسخ اور تبدیلی کا ہی ایک مفہوم ہے۔ قرآن مجید میں کبھی تبدیلی کا لفظ آیا ہے اور کبھی نسخ کا لفظ آتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

”وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ“ (النحل۔ ۱۰۱)

اور جس وقت ہم کسی ایک آیت کو دوسری آیت کے بدل میں لے آتے ہیں۔ ایک آیت کو تبدیل کر کے اس کی جگہ کسی دوسری آیت کو لے آتے ہیں اور حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو خوب جانتا ہے کہ جس آیت کو وہ نازل کرتا ہے تو یہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ ”انما انت مفتر“ بیشک تو افتراء کرنے والا ہے اور اپنی طرف سے ایک بات بنا کر جھوٹ باندھنے والا ہے۔

ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

”مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“

(البقرہ۔ ۱۰۶)

جس آیت کو ہم منسوخ کریں یا جس آیت کو ہم آپ کے دل سے بھلا دیں تو ہم اس

سے ایک بہتر آیت کو لے آتے ہیں یا اس جیسی ایک اور آیت کو لے آتے ہیں۔

لغت میں نسخ کو نقل کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ”نسخت الشمس الظل“

سورج نے سایہ کو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیا۔ یعنی سورج کا طلوع جب مشرق کی

طرف سے ہوتا ہے تو تمام اجسام کے سائے مغرب کی طرف بڑھنے لگتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ جب سورج بلند ہوتا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ سایہ بھی اپنے مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہوتا چلا جاتا ہے۔ تو نسخ کا لغوی مفہوم نقل ہے۔ اور اس نسخ کو بیان تبدیل کہتے ہیں۔
نسخ ایک اعتبار سے تبدیل ہے اور ایک اعتبار سے بیان ہے۔

اس لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ چیز پہلے ہی سے تھی کہ فلاں حکم کی مدت تین سال یا چار سال یا پانچ سال کی ہے۔ اگرچہ اس حکم کے ساتھ اس قسم کے الفاظ نہیں آئے تھے کہ جن سے یہ معلوم ہوتا کہ فلاں حکم ایک خاص وقت تک محدود ہے اور اس کے بعد پھر یہ حکم باقی نہیں رہے گا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کے لئے بہر حال ایک مدت مقرر تھی۔ جس وقت وہ حکم منسوخ ہوا اور اس کی جگہ ایک دوسرا حکم آیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بندوں پر اب اس کا انکشاف ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم منسوخ کی مدت یہاں تک تھی۔ اس لحاظ سے نسخ کو ہم بیان کہہ سکتے ہیں یعنی وہ حکم جو ظاہر کے اعتبار سے مطلق تھا اور اللہ کے علم میں وہ حکم ایک وقت تک محدود تھا تو نسخ کے ذریعہ سے بندوں پر اس کا انکشاف ہوا اور بندوں پر اس حکم کا علم ہوا کہ وہ حکم فی الواقع محدود تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کی مدت یہاں تک تھی۔ ایک اعتبار سے نسخ، تبدیلی بھی ہے۔

اس لحاظ سے کہ پہلے سے جو حکم موجود تھا وہ حکم انسانوں کے خیال اور گمان کے لحاظ سے قیامت تک باقی رہنے والا تھا۔ اب اس کے بعد جب ایک نیا حکم آیا تو گویا اس پرانے حکم کو بدل دیا گیا اور اس کی جگہ ایک نئے حکم کو رکھا گیا۔ اس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ نسخ اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تو بیان ہے اور ظاہر کے اعتبار سے اور انسانوں کے گمان اور خیال کے اعتبار سے تبدیلی ہے۔

مثال

اس کی مثال مسئلہ قتل ہے۔ جب ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کرتا ہے تو بظاہر گویا قاتل نے اس مقتول کی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ اگر قاتل قتل کا اقدام نہ کرتا اور قتل کا ارتکاب نہ کرتا تو بظاہر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک لمبی مدت تک زندگی بسر کرتا۔ لیکن قاتل نے اس کے سلسلہ زندگی کو

منقطع کر دیا۔ اس لحاظ سے تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ قتل تبدیلی ہے۔ لیکن جب ہم اس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ ہر ایک شخص کی موت کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے اور وقت مقررہ کے آنے سے پہلے کسی شخص کو موت نہیں آ سکتی اور کوئی انسان وقت مقررہ سے پہلے کسی دوسرے انسان کی جان لینے پر قادر نہیں ہے اور وقت مقررہ آنے کے بعد کسی طریقہ سے بھی ایک انسان کی زندگی بچ نہیں سکتی۔ اس لحاظ سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس قاتل نے جب قتل کا اقدام کیا تو قتل کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس مقتول کی مدت یہاں تک تھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم میں بس مقتول کی زندگی یہیں تک تھی اور اس سے آگے چل کر مقتول کی زندگی سرے سے اللہ کے ہاں تھی ہی نہیں۔ تو اس اعتبار سے قتل کا فعل بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“

(الاعراف-۳۴)

جس وقت لوگوں کا وہ مقررہ وقت آجائے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک انسان کی زندگی کی انتہاء کے لئے مقرر ہے تو ”لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً“ تو اس سے ایک ساعت بھی وہ موخر نہیں ہو سکتے ”وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ اور وہ اپنے وقت مقررہ سے پہلے مر نہیں سکتے۔ جس طرح یہ قتل ایک لحاظ سے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور ایک اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے اور جس اعتبار سے یہ تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے، اسی اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاتل پر قصاص لازم ہے اور وہ خوں بہا دیگا اور اس کے لئے جہنم کی سزا ہے۔ اسی طرح نسخ بھی ایک اعتبار سے بیان اور دوسرے اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے۔

نسخ اور احکام

اب ہمیں یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ کس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں اور کون کون سے احکام ایسے ہیں کہ وہ منسوخ نہیں ہو سکتے؟ نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بذات خود نہ تو واجب ہو اور نہ ممتنع ہو بلکہ ایک ایسا حکم ہو جو فی نفسہ ممکن ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا فعل جو حسن بذاتہ ہو اور جس کا منشاء اس فعل کی ذات ہو یا حسن اس فعل کے ساتھ ایک صفت

کی حیثیت رکھتا ہو۔ تو اس قسم کے افعال کے متعلق جو احکام ہیں وہ منسوخ نہیں ہو سکتے۔

ناقابلِ تنسیخ احکام

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کی ذات، اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لازم اور ضروری ہے۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ پر ایمان کے وجوب کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ کی توحید اور صفات پر ایمان کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں ایمان باللہ، ایمان بتوحید اللہ، ایمان بہ صفات اللہ لازمی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبیح یا فحش ان افعال کے ساتھ بالکل لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے تو اس قسم کے افعال کی حرمت دائمی ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔ ان افعال کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

مثال کے طور پر شرک اور زنا ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبیح ہیں اور قبیح ان کے ساتھ بالکل ایک لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں شرک کی حرمت بحال ہے اور زنا کی حرمت تمام شرائع اور مذاہب میں بحال ہے۔ کسی دلیل کی بنا پر بھی شرک اور زنا کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

قابلِ تنسیخ احکام

لیکن اگر ایک ایسا فعل ہے جس کے ساتھ ساتھ حسن لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا اور قبیح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ بعض حالات میں وہ حسن بھی ہو سکتا ہے اور بعض حالات میں وہ قبیح بھی ہو سکتا ہے جو بذات خود نہ واجب ہے اور نہ بذات خود ممتنع ہے تو اس قسم کے افعال اور اس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ وہ حکم ایسا ہونا چاہیئے کہ جس کے ساتھ کسی خاص مدت کی تحدید نہ ہو یعنی اس حکم کے ساتھ یہ قید نہ ہو کہ یہ حکم ایک خاص مدت تک ہے اور اس کے بعد یہ حکم باقی نہ رہے گا۔

اگر اس قسم کی قید کا وجود کہیں پایا جائے اور اس مدت اور اس وقت کے آنے کے بعد اس حکم کو رد دیا جائے تو اس کے متعلق ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فلاں حکم منسوخ ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ“ (البقرہ-۱۰۹)

”ان کفار اور مشرکین سے تم درگزر کرو، ان کی ستم رانیوں اور مظالم پر تم صبر کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرمائے۔“ تو ”حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ“ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عفو و درگزر کا حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے۔ اس وقت مقررہ کے بعد جب قرآن مجید میں وہ آیات آئیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کفار اور مشرکین سے لڑو تو اب یہاں اسے ہم نسخ نہیں کہیں گے۔

نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بظاہر مطلق ہے اور اس کے ساتھ کسی خاص مدت اور خاص وقت کی قید نہیں لگائی گئی۔

قرآن مجید میں دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاُسْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا“ (النساء-۱۵)

”کہ وہ عورتیں جو بے حیائی کا کام کر گزریں، زنا کا ارتکاب کر لیں تو تم ان پر چار گواہ مقرر کر لو اور اس کے بعد ان کو اپنے گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ یا تو موت ان کا خاتمہ کر لے یا ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی دیگر راستہ مقرر کر دے۔ تو اس کے بعد تم ان کو اپنے گھروں سے نکالو۔“

اب ”حَتَّىٰ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم کہ تم اس قسم کی بدکار عورتوں کو اپنے گھروں میں بند رکھو۔ یہاں تک کہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کوئی فیصلہ صادر فرمادے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ایک وقتی اور محدود حکم ہے اور ایک وقت آئے گا کہ اس کے بعد ان کے متعلق کوئی اور حکم آئے گا۔

چنانچہ جس وقت سورہ نور میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا کہ

”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً

جلدۑ (النور-۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مردان میں سے ہر ایک کو دس درے مارو تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

”خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً“

لے لو مجھ سے یہ حکم، لے لو مجھ سے یہ حکم، اللہ تعالیٰ نے زنا کار اور بدکار عورتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرما دیا ہے۔ ان کے لئے اللہ تعالیٰ نے ایک رستہ نکال دیا ہے۔

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جو پہلا حکم ہے وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ پہلے حکم کے ساتھ یہ قید تھی کہ یہاں تک کہ ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی رستہ بنائے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسا حکم ہے جس کے ساتھ ساتھ تابید کی قید ہے کہ یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے رہے گا تو اس کے بعد بھی وہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَالَّذِينَ يُرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ“ (النور-۴)

اور وہ لوگ جو پاکدامن مسلمان عورتوں کی طرف زنا کی نسبت کرتے ہیں، ان کی طرف زنا کے فعل کو منسوب کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ اپنے اس الزام کے ثبوت میں چار گواہوں کی گواہی پیش نہ کر سکیں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ان کی گواہیوں کو قبول مت کیا کرو اور یہ لوگ فاسق اور بدکار ہیں۔

یہاں ابداء کے لفظ سے یہ حقیقت معلوم ہو گئی کہ اب یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ وہ لوگ جو اس زنا کاری کے الزام کے سلسلہ میں گواہ پیش نہیں کر سکے اور ان کو اسی کوڑے کی سزا دی گئی تو اس کے بعد ان کی شہادت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامقبول ہوگی اور مردود ہوگی۔ اب اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ یہاں ابداء کی قید ہے۔

حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”الجهاد ماضٍ الى يوم القيمة“

”قیامت کے دن تک جہاد جاری رہے گا“

یہاں ”الی یوم القیمة“ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جہاد کی فرضیت کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد باقی رہے گا۔

یا صراحۃً تو قرآن مجید یا سنت نبوی ﷺ کے کسی حکم کے ساتھ تابید کی قید نہ ہو لیکن ہم دلالت یہ معلوم کریں کہ اب یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے اور اب اس حکم کے منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے تو پھر بھی اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے وہ تمام احکام جن پر نبی اکرم ﷺ مرتے دم تک قائم رہے تو نبی ﷺ کے انتقال کے بعد اب وہ سارے کے سارے احکام مؤبد ہیں۔ اب ان کی تفسیح کا کوئی احتمال باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ شریعت کا کوئی حکم اگر منسوخ ہو سکتا ہے تو وحی کی بنا پر منسوخ ہو سکتا ہے اور حضور ﷺ کے انتقال کے بعد وحی کا دروازہ بند ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم منسوخ ہو سکتا ہے جو بظاہر مطلق ہے یعنی جس کے ساتھ کسی خاص وقت اور مدت کی قید نہ صراحۃً اور نہ دلالت ہے اور وہ حکم عملی ہے۔ یعنی وہ حکم ایک ایسے فعل کے ساتھ متعلق ہے کہ اس فعل کے ساتھ حسن بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور قبح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کبھی حسن ہو جائے کبھی قبح ہو جائے اور کبھی حرام ہو جائے، کبھی واجب ہو جائے۔ تو اس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں۔

مباحث

نسخ یعنی بیان تبدیل کے سلسلہ میں بہت سے مباحث ہیں۔

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ اصول فقہ یعنی شرعی قوانین کے چار بنیادی مآخذ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس، ان میں سے کون سی دلیل ایسی ہے کہ وہ ناسخ ہو سکتی ہے اور کون سی دلیل ناسخ نہیں ہو سکتی؟ یہ بات تو اپنی جگہ پر بالکل طے شدہ ہے کہ قیاس نہ تو قرآن مجید کی کسی آیت کو نہ سنت کو نہ اجماع کو اور نہ قیاس کو منسوخ کر سکتا ہے۔

قیاس اور نسخ

جہاں تک کتاب اللہ اور سنت کا تعلق ہے اس کے متعلق تو بالکل صاف طور پر موجود ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں اہل علم نے اور ائمہ مجتہدین نے یہاں تک کہ خلفائے راشدین اور صحابہ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے دستبرداری ظاہر کی ہے۔ اگر ان کی سمجھ میں کوئی قیاس آیا بھی ہے، جب ان کو محسوس ہو گیا ہے کہ ہمارا یہ قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہے تو اس مقام پر انہوں نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر عمل کیا ہے۔

ابوداؤد میں یہ روایت موجود ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ

”لو كان الدين بالرای لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یمسح علی ظاهر خفيه“

اگر دین کا دار و مدار صرف رائے پر ہوتا تو پھر یہ بات زیادہ بہتر ہوتی کہ ایک شخص موزے کے باطن پر مسح کرتا یعنی قد میں کے باطن پر مسح کرتا قد میں کے ظاہر کے مقابلہ میں۔ اس لئے کہ ایک شخص کے قدم کا نچلا حصہ زمین سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اسی میں اس کا زیادہ احتمال ہوتا ہے کہ اس میں کچھ نجاست آگئی ہو، کچھ گندگی آگئی ہو۔ لیکن جہاں تک موزے کا اوپر والا حصہ ہے اس میں تو بالکل سرے سے کسی نجاست کا سول پیدا نہیں ہوتا تو اگر دین کا دار و مدار رائے پر ہوتا تو مناسب یہ تھا کہ قد میں کا جو نچلا حصہ ہوتا ہے اس پر مسح کیا جاتا اور موزوں کے اوپر والے حصے پر مسح نہ کیا جاتا لیکن میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا ہے کہ وہ موزوں کے اوپر والے حصے پر مسح کیا کرتے تھے اور نچلے حصے پر مسح نہیں کیا کرتے تھے۔

اسی طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک بار ایک شخص قتل ہو گیا اور یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اسی شخص کے خون بہا میں اس کی بیوی کو حصہ ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت عمرؓ کا یہ خیال تھا اور انہوں نے رائے ظاہر کی کہ اس مقتول کی بیوی کو اس خون بہا سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن حضرت ضحاک سفیان نے نبی اکرم ﷺ کے ایک فیصلہ کا حوالہ دیا کہ اشیم الضبابی جو قتل کئے گئے اور ان کی بیوی کو

نبی اکرم ﷺ نے ان کے خون بہا میں سے حصہ دے دیا۔ تو حضرت عمرؓ نے فوراً اپنی رائے چھوڑ دی اور نبی اکرم ﷺ کے فیصلہ کے مطابق ہی عمل کیا۔

ایک اور بحث یہ تھی کہ ایک حاملہ نے دوسری حاملہ عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی اور اس کے نتیجے میں مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اس سلسلہ میں ایک صحابی نے یہ حدیث بیان کی کہ میں نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ اس قسم کے واقعہ میں ایک غلام یا لونڈی دینا چاہیے اسے غرہ کہتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ تو بڑی اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث بیان کی

”ان کدنا فیہ نقضی برائنا“

ہم تو قریب تھے کہ اس کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کریں۔ یہ تو بہت اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث ہمارے سامنے بیان کی۔

اسی طرح ابن کعب کی کتاب ”الفرائض“ میں یہ حدیث موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص مر جائے اور اس کی ایک لڑکی، ایک پوتی اور ایک بہن رہ جائیں تو میراث کو کس طریقہ سے تقسیم کیا جائے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ نے فرمایا کہ بہن کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور لڑکی کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں۔ آپ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جائیں اور ان سے پوچھیں۔ امید ہے کہ وہ بھی میری موافقت کریں گے۔ وہ شخص جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی خدمت میں پہنچا اور یہ بات بیان کی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ

”لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين“

اگر میں ابو موسیٰؓ کے فیصلہ کے مطابق اپنی رائے ظاہر کروں تو میں راہ حق سے بھٹک جاؤں گا اور میں سیدھے رستے پر چلنے والا نہیں ہوں گا۔ اس معاملہ میں میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو نبی اکرم ﷺ کا ہے۔ لڑکی کے لئے آدھا حصہ ہے اور پوتی کے لئے چھٹا حصہ ہے۔ اس طرح سے وہ تہائی حصے مکمل ہو گئے اور ایک تہائی حصہ بہن کے لئے ہے۔ اس کے بعد وہ شخص حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ کے پاس آیا اور یہ واقعہ بیان کیا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے تو آپ کی رائے کی مخالفت کی اور نبی اکرم ﷺ کا یہ فیصلہ بھی سنایا۔ تو حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ نے فوراً ہی اپنے اجتہاد اور قیاس سے

رجوع فرمایا اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ

”لا تسئلونی ما دام هذا الخبر فیکم“

”مجھ سے تم سوال مت کیا کرو جب تک کہ یہ عالم تم میں موجود ہے۔“

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس قرآن کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی تفسیح قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے اجتہاد سے رجوع کیوں کیا اور کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو حضرت ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کے اجتہاد اور رائے کے مقابلہ میں پیش کیا۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص آتا ہے اور وہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو اور مجامعت سے پہلے وہ شخص مر جائے تو اس صورت میں اس عورت کو مہر ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے ایک ماہ کی مہلت دو۔ تاکہ اس سلسلہ میں، میں لوگوں سے پوچھوں کہ کیا اس مسئلہ میں نبی اکرم ﷺ کی کوئی روایت ہے۔ آپ ﷺ کی کوئی سنت ہے؟ تاکہ وہ معلوم ہو جائے اور اس کے مطابق فیصلہ ہو۔ ایک مہینہ کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے اس قسم کی کوئی روایت نہیں ملی۔ نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس قسم کا میرے علم میں نہیں ہے۔ اب اس سلسلہ میں، میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں نے صحیح اجتہاد کیا، حق کو پہنچ گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور ہدایت کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ غلطی میری طرف سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل دے دیا جائے یعنی اس عورت کے کنبہ اور قبیلہ کی دیگر عورتوں کے لئے جو مہر ہو وہ مہر اس عورت کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیاس قرآن مجید اور احادیث کو منسوخ کر سکتا تو حضرت ابن مسعودؓ کو اس کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ وہ ایک مہینہ تک مہلت مانگیں اور ایک مہینہ کی مہلت کے بعد پھر ابن مسعودؓ رائے ظاہر کریں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیاس کتاب اللہ اور حدیث نبوی کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے یہ تو ثبوت کے لحاظ سے قطعی

ہے اور جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو اگر احادیث کے متعلق یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نبی اکرم ﷺ کا قول یا فعل ہے تو پھر جس طریقہ سے قرآن مجید کے قطعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے وہی مقام حدیث کا بھی ہے۔ لیکن وہاں پر جو شبہ ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ جس حدیث کی نسبت ہم رسول اکرم ﷺ کی طرف کرتے ہیں فی الواقع اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ اخبار احاد اور احادیث کے متعلق جو شبہ ہے وہ عارضی ہے۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو کئی وجوہ کی بنا پر قیاس میں شبہات پائے جاتے ہیں۔ پہلا شبہ یہ ہے کہ جس وصف کو ہم نے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ کی حیثیت دی اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا اجماع میں جو فلاں حکم ہے اس حکم کی علت یہ صفت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس حکم کے لئے علت یہ صفت نہ ہو بلکہ کوئی اور علت ہو اور وہ صفت مقیس میں موجود نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ مقیس علیہ کی جو خصوصیت ہے وہ اس وصف یا علت کی تاثیر کے لئے شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اس کا بھی امکان ہے کہ فرع کی اور مقیس کی جو خصوصیت ہو وہ اس وصف علت کی تاثیر کو مانع ہو۔ اس قسم کے مختلف شبہات اور احتمالات سامنے آتے ہیں۔ اس بنا پر قیاس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ قرآن مجید کو منسوخ کرنے والا ہے یا رسول اللہ ﷺ کی سنت کو منسوخ کرنے والا ہے۔

قیاس اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ منسوخ کے ساتھ مساوی ہو یا منسوخ کے مقابلہ میں بھی زیادہ قوی ہو۔ اب جہاں تک اجماع کا تعلق ہے کہ اجماع کی بنیاد کبھی کبھی تو کتاب اللہ پر ہوتی ہے، کبھی سنت رسول اللہ ﷺ پر ہوتی ہے۔ وہ اجماع تو قرآن و سنت کے حکم میں ہے۔ جس طرح قیاس کتاب و سنت کو منسوخ نہیں کر سکتا اسی طرح اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اور اگر کہیں کوئی ایسا اجماع ہے جس کی بنیاد اجتہاد اور قیاس پر ہے تو اس اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ وہاں بے شمار آراء جمع ہوئی ہیں۔ اجماع اجتماعی آراء سے عبارت ہے یعنی بہت سی انفرادی آراء اور بہت سے اجتہادات کا مجموعہ ہے۔

قیاس کی حیثیت صرف ایک انفرادی اجتہاد اور انفرادی رائے کی ہے۔ تو ایک فرد کی رائے ایک جماعت کی رائے کے مقابلہ میں بہر حال کمزور ہے۔ اس بنا پر کسی اجماعی فیصلہ کو کسی انفرادی اجتہاد و قیاس کی بنا پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے اگر وہ قیاس ایسے ہیں کہ وہ ایک ہی زمانہ میں ہیں۔ تو مجتہد اپنے دل کے رجحان کی بنا پر کسی ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دے سکتا ہے لیکن اسے شریعت کی اصطلاح میں نسخ نہیں کہتے۔ اور اگر ان کے زمانے بالکل الگ الگ ہوں تو اس میں بھی ہم ترجیح دے سکتے ہیں کہ ایک مجتہد اپنے دل کی شہادت کی بنا پر اور دلی رجحان کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح ہے۔ لیکن اصطلاحاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک قیاس نے دوسرے قیاس کو منسوخ کر دیا۔

اجماع اور نسخ

اسی طرح اجماع قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتا اور سنت کے کسی حکم کو بھی اجماع منسوخ نہیں کر سکتا۔

معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ ﷺ کے احکام کو اجماع کے ذریعہ سے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمُسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ“

(الانفال - ۴۱)

اور جان لو تم اس حقیقت کو کہ تم جو مال غنیمت حاصل کرو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اور اللہ کے رسول ﷺ کے لئے اور رسول ﷺ کے رشتہ داروں کے لئے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔

قرآن مجید کی اس آیت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے جو اقرباء و رشتہ دار ہیں ان کو مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ ملے گا۔ لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ خود خلفائے راشدین نے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء کو اقرباء ہونے کی حیثیت سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ ہاں بنی ہاشم میں سے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء میں سے جو مسکین تھے ان کو فقیروں اور

مسیفوں کی صف میں شامل کر کے حصہ دیا گیا ہے لیکن ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خلفائے راشدین نے ان کو حصہ نہیں دیا۔ اور ان کے اس فیصلہ پر کسی نے تنقید نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں اجماع ہو گیا تھا کہ بنی ہاشم میں نبی اکرم ﷺ کے جو ذوی القرباء ہیں ان کا جو خمس میں حصہ ہے وہ ساقط ہے۔ اب اگر اجماع کے ذریعے قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا تو خلفائے راشدین کی کیا حیثیت ہے کہ قرآن مجید میں ذوی القرباء کا ایک حصہ مقرر ہے اور خلفائے راشدین نے اپنے اجماعی فیصلہ سے اسے منسوخ کر دیا۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے اجماع کے ذریعے قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے پاس حضرت عثمان آئے اور حضرت جبیر بن مطعم آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ!

”انا لانکر فضل بنی ہاشم من مکانک فیہم“
کہ ہم بنی ہاشم کی فضیلت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ آپ کا تعلق بنی ہاشم سے ہے۔

”لکن نحن و اخواننا من بنی المطلب الیک سواء“
لیکن ہم اور ہمارے بھائی بنی المطلب تو آپ کے ساتھ نسبت میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ عبد مناف کے چار بیٹے تھے ہاشم، مطلب، عبد شمس اور نوفل۔ انہوں نے کہا کہ ہاشم کی اولاد اور مطلب کی اولاد کو تو آپ نے خمس غنیمت میں سے حصہ دیا لیکن عبد شمس کی اولاد میں سے حضرت عثمان تھے اور نوفل کی اولاد میں سے جبیر بن مطعم تھے ان کو آپ ﷺ نے حصہ نہیں دیا۔
نبی اکرم ﷺ نے جواب دیا:

”انہم لم یزالوا معی ہکذا و ثبک بین اصابعہ“
یہ تو بالکل جاہلیت اور اسلام کے ہر دور میں میرے ساتھ (دوائیوں کی طرف اشارہ کر کے) یوں تھے اور ہر دور میں انہوں نے میری مدد کی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے علت یہ بیان کی کہ میرے ان اقرباء اور ذوی القرباء کو جو حصہ ملتا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہر دور میں اور ہر زمانہ میں میری مدد کی ہے۔ حضور ﷺ کی وفات کے بعد نبی اکرم ﷺ کو ان کی نصرت اور حمایت کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی تو اس استحقاق کی جو علت ہے وہ ختم ہو گئی۔ علت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ گویا اس نسخ کو ہم نسخ نہیں کہہ سکتے۔ اس کی مثال بالکل ایسی بھیجیے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

” قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ۔“

(التوبہ۔ ۲۹)

ان لوگوں سے تم جنگ کرو جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور اس چیز کو حرام نہیں قرار دیتے جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام قرار دیا ہے اور وہ دین حق کی اطاعت نہیں کرتے، ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے، ان کے ساتھ لڑو یہاں تک کہ وہ جزیہ دے دیں اپنے ہاتھ سے اس حالت میں کہ وہ مطیع ہوں اور اسلامی حکومت کی بالادستی کو تسلیم کر چکے ہوں۔

قرآن مجید کی اس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں سے جزیہ لیا جائے لیکن احادیث میں آتا ہے کہ جب حضرت عیسیٰ کا دور آئے گا تو وہ کسی سے جزیہ کو قبول نہیں کریں گے، جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخری دور میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا بحیثیت نبی کے نہیں ہوگا بلکہ بحیثیت ایک امتی کے ہوگا۔ تو ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکم کو منسوخ کر دے؟

اس کا جواب یہی ہے کہ اصل میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو کفر اور شرک پر اصرار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی حکومت میں شہری بن کر رہنا چاہتے ہیں تو اس علت کی بنا پر کچھ لوگوں سے جزیہ لیا جاتا ہے۔ لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے کے بعد اقوام اور ملتوں کا یہ اختلاف ختم ہو جائے گا۔ پوری انسانیت ملت اسلامیہ کی شکل

اختیار کر لے گی۔ جب ضرب جزیہ کی علت ختم ہوگئی تو وہاں پر جزیہ کا کیا سوال ہے؟ تو اسے بھی ہم نسخ نہیں کہتے۔

معزز نے بھی ایک سوال اٹھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی آٹھ قسمیں شمار کی ہیں۔ اور ان میں سے ایک قسم ”مؤلفۃ القلوب“ کی بھی ہے۔ یعنی ایسے کفار جن کے دلوں میں اسلام کے لئے کچھ میلان ہو تو ان کو زکوٰۃ کا ایک حصہ دیا جائے تاکہ وہ اور بھی زیادہ اسلام کی طرف مائل ہو جائیں۔

”مؤلفۃ القلوب“ کو زکوٰۃ دی جاتی تھی لیکن حضرت ابو بکر صدیقؓ کے دور میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس دور میں نبی اکرم ﷺ تمہیں زکوٰۃ دیا کرتے تھے، اُس دور میں ہم کمزور تھے اور تمہاری نصرت کی ضرورت تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو بے نیاز کر دیا ہے اور اب ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار ہی فیصلہ کرے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے ایک حکم کو صی بہ کرائم کے اجماع ہی کے ذریعہ سے منسوخ کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”مؤلفۃ القلوب“ جس زکوٰۃ کے مستحق ہیں، تو ان کے استحقاق کی علت یہ ہے کہ اسلام ابتدائی زمانہ میں کمزور تھا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں وہ علت ختم ہوگئی تو اس بنا پر ان کا استحقاق ختم ہو گیا اور یہ علت بھی اپنی رائے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ”مؤلفۃ القلوب“ کے الفاظ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ”مؤلفۃ القلوب“ کو جو زکوٰۃ دی جاتی ہے وہ اسی بنا پر دی جاتی ہے کہ ان کے تالیف قلب کی ضرورت ہے یعنی تالیف قلب حقیقت میں اس استحقاق کے لئے علت ہے۔ جس طرح یہ مثال ہے کہ

”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ (النور-۲)

زانی اور زانیہ مشتق ہے زنا سے۔ زنا کا جو وصف ہے وہ اس حکم کے لئے علت ہے۔

دوسری جگہ فرمایا

”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ (المائدہ-۳۸)

یعنی وہ شخص اور وہ عورت جو چوری کریں ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ کاٹ

دو۔ یہاں سرقہ کا فعل حقیقت میں ہاتھ کاٹنے کی علت ہے۔ اسی طرح یہ تالیف قلب زکوٰۃ

کے استحقاق کی علت ہے اور تالیف قلب کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں دین اسلام کمزور ہو۔ آج کل کے مستشرقین اور منکرین حدیث بھی اس قسم کے دلائل لاتے ہیں وہ درحقیقت معتزلہ کے اس سلسلہ کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے تمام مآخذ معتزلہ کے ہاں ملتے ہیں۔

سنت میں نسخ

کیا سنت، سنت کو منسوخ کر سکتی ہے؟ کیا قرآن، قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے؟۔ اس بات میں تو بالکل اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت کو دوسری آیت سے منسوخ کیا جاسکتا ہے اور سنت کے ذریعہ سے دوسری سنت کو منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک دور تھا جب رسول اللہ ﷺ نے قبور کی زیارت کی ممانعت کی تھی کہ تم قبور کی زیارت مت کیا کرو۔ کچھ مدت کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”انی كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكرو الموت“

میں اب تک تمہیں قبور کی زیارت سے روکتا رہا۔ اب تم قبور کی زیارت کر لیا کرو اس لئے کہ قبور کی زیارت موت یاد دلاتی ہے۔

تو حضور ﷺ نے پہلے حکم کو دوسرے حکم کے ذریعہ سے منسوخ کر دیا۔

قرآن مجید میں جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی کہ

”إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (المائدہ-۹۰)

کہ یہ شراب، جو اور بت اور یہ تیروں کے ذریعہ سے قسمتوں کے حالات معلوم کرنا یہ شیطان کے عمل کی وجہ سے، گندگی ہی گندگی ہے۔ اس سے تم اپنے آپ کو بچاؤ تا کہ تم کامیاب ہو جاؤ۔

”إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ“ بات اس کے سوا کچھ نہیں کہ شیطان یہ چاہتا ہے کہ

”أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ“ کہ شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض ڈالے۔

”وَصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ“ (المائدہ-۹۱)

اور شیطان تمہیں اللہ کی یاد سے روکے اور نماز سے روکے۔

”فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ؟“ کیا اب بھی تم رکنے والے ہو یا نہیں؟

اس حکم کے ساتھ ساتھ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ شراب کے مٹکے اور برتنوں کو بھی تم استعمال مت کیا کرو۔ شراب کے ان برتنوں میں تم پانی بھی مت پیا کرو، ان میں کھانا بھی مت کھاؤ۔ کچھ مدت گزرنے کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”ان الاوانية لا تحرم شربنا ولا تحلها“

بے شک یہ ظروف اور یہ برتن کسی چیز کو حرام نہیں قرار دیتے اور کسی چیز کو حلال نہیں قرار دے سکتے، تم ان برتنوں کو استعمال کر سکتے ہو۔

یہ وہ مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کو سنت کے ذریعہ سے منسوخ کیا جاسکتا

ہے۔

قرآن مجید میں نسخ

اسی طرح قرآن مجید کی ایک آیت کو قرآن مجید کی دوسری آیت کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تو یہ حکم دیا ہے کہ

”وَالَّذِينَ يَتُوفُّونَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُّونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً

لَا زَوْاجَهُمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ“ (البقرہ-۲۴۰)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑتے ہیں تو ان پر

لازم ہے کہ اپنی بیویوں کے لئے وصیت کریں ایک سال کے نفقہ کی اور ایک سال تک وہ عدت

گزاریں گی اور اپنے گھروں سے ان کو نہیں نکالا جائے گا۔

قرآن مجید کی اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورت جس کا شوہر مر جائے اس کی

عدت ایک سال ہے۔ اس کے بعد اسی سورۃ البقرہ میں ایک اور آیت آتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے کہ

”وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ (البقرہ-۲۳۴)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو اپنے پیچھے چھوڑتے
ہیں تو ان عورتوں کو چاہیئے کہ وہ انتظار کر لیں اپنے آپ کے بارے میں چار ماہ اور دس دن۔
اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تو عدت وفات تھی ایک سال اور اس کے بعد پھر عدت
وفات ہوگئی چار مہینے اور دس دن۔

قرآن مجید کا ایک حکم دوسرے حکم کے ذریعے منسوخ ہوا۔

قرآن و سنت کے مابین نسخ

یہاں پر صرف دو صورتیں رہتی ہیں۔ ایک یہ کہ کیا سنت، کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کر
سکتی ہے؟ اور دوسری یہ کہ کیا قرآن مجید سنت کے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے؟

۱۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو سنت کے ذریعے سے منسوخ نہیں کیا جا
سکتا اور سنت کے کسی حکم کو کتاب اللہ کے ذریعے سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ
کہیں کہ سنت، کتاب اللہ کی ناسخ ہے یا کتاب اللہ، سنت کا ناسخ ہے تو معترضین اور اسلام کے
مخالفین کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اسلام اور دین کے بارے میں طعن کریں اور قسم قسم کے سوالات
اٹھائیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی
ہے تو معترضین بڑی آسانی سے یہ سوال اٹھائیں گے کہ جب اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ
کے حکم کو ٹھکرایا تو ہم اللہ تعالیٰ کے احکام کو کیسے مان لیں؟ اسی طرح قرآن مجید اگر سنت نبوی ﷺ کا
ناسخ ہو تو وہ بڑی آسانی سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کو جھٹلایا تو ہم اس
رسول ﷺ کو کیسے تسلیم کریں؟

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر معترضین کے اعتراضات اور ان کے شکوک و
الزامات کی بنا پر ہی ہم نے ایک رائے قائم کرنی ہے تو پھر چاہیئے کہ ہم بالکل ”نسخ“ سے ہی
دستبردار ہو جائیں۔ اس لئے کہ بہت سے یہودی ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ سرے سے نسخ ہے ہی

نہیں۔ کوئی آیت منسوخ ہو ہی نہیں سکتی۔ کوئی حدیث منسوخ نہیں ہو سکتی اور ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی آیت منسوخ ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گویا پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کو علم نہ تھا کہ میں نے یہ حکم دے کر غلطی کی ہے۔ اس کے بعد اللہ میاں کو احساس ہوا کہ اوہو:۔ یہ تو میں نے غلطی کی ہے اور اپنی غلطی کے تدارک کے لئے ایک نیا حکم نازل کیا۔ وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ کیسا نبی ہے جو آج یہ حکم دیتا ہے اور چند دنوں کے بعد دوسرا حکم دیتا ہے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ انہوں نے وحی الہی کا ڈھونگ رچا رکھا ہے اور حقیقت میں ان کے پاس وحی نہیں آتی۔ چنانچہ یہ (یہودی) لوگ کہا کرتے تھے کہ

”ان محمداً یامر اصحابہ الیوم بامرٍ ثم ینہام عنہ غدأ“

”کہ محمد ﷺ آج کے دن تو اپنے ساتھیوں کو ایک حکم دیتا ہے اور کل ان کو روکتا ہے کہ تم

ایسا مت کیا کرو۔“

اگر معترضین کے اعتراضات اور الزامات ہی کی بنا پر ہم نے اپنی رائے کی بنیاد رکھنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معترضینکے ہاں تو سرے سے نسخ ہے ہی نہیں۔

یہودیوں کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ نقلی حیثیت سے تو یہ بات بالکل ثابت

ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں بہن کے ساتھ نکاح جائز تھا اس لئے کہ اس دور میں تو

صرف حضرت آدم علیہ السلام ہی کے بیٹے اور بیٹیاں تھیں۔ کوئی اور سلسلہ تھا ہی نہیں۔ ایک ہی باری

پر ایک بچہ اور بچی پیدا ہوتے اور ان کا آپس میں تبادلہ ہو جاتا۔ لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کی

شریعت میں بہنوں کے ساتھ نکاح حرام تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ ہے اور یہ اپنی جگہ پر

موجود ہے۔ دوسری چیز اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس حکم کو منسوخ فرماتا ہے تو اس کا

مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی غلطی کا احساس کیا اور اس غلطی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ

نے کوئی نیا حکم نازل فرمایا۔ بلکہ یہ ہے کہ اس دور کے حالات کے لحاظ سے وہ حکم موزوں تھا

اور اگلے دور کے حالات کے لحاظ سے ایک دوسرا حکم موزوں ہے۔ جس طرح ایک حکیم مریض کے

مزاج کو دیکھ کر وقتاً فوقتاً دوائیں بدل دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکیم کی پہلی تشخیص غلط

تھی۔ بلکہ درحقیقت مرض کی کیفیت کی تبدیلی سے دوا تبدیل کر دی جاتی ہے۔

۲۔ قرآن مجید کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی کوئی سنت منسوخ ہو جائے تو اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ“ (البقرہ-۱۲۳)

”اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ قائم تھے اس کو نہیں بدلا مگر اس لئے تاکہ ہم ظاہر کر دیں اور جدا کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹ جاتے ہیں۔“

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔

بعض مفسرین کا یہ خیال ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظمہ میں خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔ اور اس کے بعد جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے آئے تو مدینہ منورہ میں آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز شروع کر دی۔ سولہ سترہ مہینہ تک جب آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی اس کے بعد پھر آپ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ

”قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ (البقرہ-۱۲۴)

کہ تم اپنا رخ اب مسجد حرام کی طرف پھیر دو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو مرتبہ نسخ آیا۔ ایک دفعہ تو خانہ کعبہ کی رخ کرنے کی تنسیخ ہوئی بیت المقدس سے اور بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی تنسیخ دوبارہ ہوئی ہے خانہ کعبہ سے۔ تو اس وقت اس آیت کا مفہوم یہی ہے۔

”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا قَبْلَ الْهِجْرَةِ“

اور ہم نے دوبارہ تمہارے لئے قبلہ نہیں بنایا وہ قبلہ جس پر تم قائم تھے ہجرت سے پہلے مگر اس لئے کہ

”لِنُعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ“ (البقرہ-۱۲۳)

تاکہ ہم جدا کر لیں ان لوگوں کو جو رسول کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو

اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹتے ہیں۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ نہیں بات یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ بیت المقدس ہی کی طرف رخ کیا کرتے تھے لیکن وہ اس طریقہ سے کھڑے ہوتے تھے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں جانب شمال ہوتے تھے یعنی بیت المقدس، مدینہ منورہ سے جانب شمال میں ہے مدینہ منورہ، مکہ معظمہ سے جانب شمال میں ہے۔ تو نبی ﷺ خانہ کعبہ کے بالکل جنوبی سائیڈ پر کھڑے ہوتے تھے۔ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں ان کے سامنے ہوتے تھے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے اور ان کا یہ خیال ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ خانہ کعبہ کو قبلہ بنایا کرتے تھے۔ جب مدینہ منورہ آپ ﷺ تشریف لے آئے تو اب مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جانب جنوب کو ہے اور بیت المقدس جانب شمال کو ہے۔ تو وہاں پر لوگوں کے سامنے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ آنحضرت ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد سولہ سترہ مہینہ کے بعد نبی ﷺ نے پھر خانہ کعبہ کی طرف رخ کر دیا۔ مطلب یہ ہے کہ قبلہ کی تبدیلی دو دفعہ نہیں ہوئی ہے بلکہ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔ اگر مفسرین کی اس توجیہ کو ہم قبول کر لیں تو قرآن مجید کی اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔

”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا عِزًّا وَمَا بَدَلْنَا الْقِبْلَةَ

الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا“

یعنی وہ قبلہ یعنی بیت المقدس جس پر آپ ﷺ قائم تھے اس کو ہم نے تبدیل نہیں کیا مگر اس لئے ہم نے اسے بدل دیا کہ

”لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبِهِ“ (البقرہ-۱۲۳)

تاکہ ہم ظاہر کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں اور ان لوگوں سے ان کو الگ اور جدا کر دیں جو اپنے پیروں پر اپنی ایڑی پر واپس پلٹتے ہیں۔ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔

بہر حال مفسرین کے ان دو اقوال میں سے ہم جس قول کو بھی اختیار کر لیں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بیت المقدس کی طرف جو رخ کر لیا تھا وہ قرآن مجید کی کسی آیت کی بنا

پر نہیں کیا تھا۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں اول سے لے کر آخر تک کہیں بھی یہ حکم نہیں ملتا کہ تم بیت المقدس کی طرف رخ کرو۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے بیت المقدس کو جو قبلہ بنایا تھا وہ سنت اور حدیث ہی کی بنا پر بنایا تھا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ حکم آتا ہے کہ

”فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ (البقرہ-۱۲۴)

پس اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف پھیر لو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم جو سنت کی بنا پر صادر تھا وہ قرآن حکیم کی اس آیت کے ذریعہ سے منسوخ ہو گیا۔ یہی اس کی نظیر ہے کہ کتاب اللہ سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔

جہاں تک اس مثال کی بات ہے کہ کیا کوئی سنت اور کوئی حدیث، کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے ایک مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ“ (البقرہ-۱۸۰)

اور تمہارے اوپر فرض کی گئی وصیت اگر ایک شخص کو موت حاضر ہو جائے، اگر اس نے کچھ مال چھوڑا ہو تو وہ والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کرے۔

یہ حکم اُس دور سے متعلق ہے جب کہ میراث میں رشتہ داروں کے باقاعدہ حصے مقرر نہیں تھے بلکہ ابھی تک جاہلیت ہی کا قانون جاری تھا یعنی ”توریت اولاد اکبر“ یعنی ایک شخص مر جاتا تھا تو اس کی پوری جائیداد کا وارث اس کا بڑا بیٹا ہوتا تھا اور اُس کے چھوٹے بچے اور دوسرے رشتہ دار سب کے سب محروم رہتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اگر مرتا ہے تو اس پر یہ پر لازم ہے کہ اپنے والدین، چھوٹے بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کے لئے وصیت کے ذریعہ سے کچھ حصے مقرر کر دے۔

اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”لَا وَصِيَّةَ لِّلْوَارِثِ“ کہ وارث

کے لئے کوئی وصیت نہیں ہو سکتی۔

اب والدین اور اقرباء یہ وارث تو ہیں۔ تو یہ (مفسرین) کہتے ہیں کہ اس حدیث و سنت کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے اس حکم کو منسوخ کیا گیا۔

حنفیہ میں سے جو محققین ہیں وہ کہتے ہیں کہ اصل میں قرآن کی یہ آیت منسوخ ہوئی قرآن مجید کی ایک دوسری آیت کے ذریعہ سے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ النساء میں رشتہ داروں کے لئے باقاعدہ حصے مقرر کئے۔ لڑکیوں، والدین اور چھوٹے بچوں کے لئے سب کے لئے حصے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ

”ان الله اتى كل ذي حق حقه الا وصية لوارث“ کہ اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دیا ہے۔ تم اس حقیقت سے آگاہ ہو جاؤ کہ کسی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے دراصل یہ بیان کیا ہے کہ میراث کی آیت نازل ہونے کے بعد وصیت کی جو آیت تھی وہ منسوخ ہو گئی۔ یہ تو قرآن مجید کا حکم قرآن ہی کے ذریعہ سے منسوخ ہوا۔ حدیث کے ذریعہ سے منسوخ نہیں ہوا۔

مراتب حدیث

واقعہ یہ ہے کہ اصل میں حدیث کے تین مرتبے ہیں۔

۱۔ حدیث متواتر ۲۔ حدیث مشہور ۳۔ حدیث خبر واحد

جہاں تک خبر واحد کا تعلق ہے تو اس پر تو فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے کہ خبر واحد ظنی ہے اور وہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے نہ اسے مقید کر سکتی ہے نہ خاص کر سکتی ہے۔ جہاں تک حدیث متواتر کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ حدیث متواتر صرف ایک نظری ہی نظری چیز ہے عملی طور پر حدیث متواتر کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اس لحاظ سے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے کہ اگر کہیں حدیث متواتر موجود ہو جائے تو کیا وہ کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ لیکن عملی طور پر کوئی حدیث متواتر سرے سے ہے ہی نہیں۔

جہاں تک حدیث مشہور کا تعلق ہے تو حدیث مشہور فی الجملہ، کتاب اللہ سے کمزور ہے

اور ایک ضعیف، قوی کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہاں ایک اور چیز ہے اور وہ ہے نسخ وصف یعنی اگر کتاب اللہ کا کوئی حکم عام ہے تو اس کی تخصیص خبر مشہور کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے۔ کتاب اللہ کا کوئی حکم مطلق ہے تو اس کی تقید خبر مشہور کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کبھی کبھی تخصیص عام پر اور تقید مطلق پر نسخ کا اطلاق کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ کے حکم کے عموم کو منسوخ کیا گیا۔ کتاب اللہ کے حکم کے اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا۔

تخصیص عام اور تقید مطلق خبر مشہور کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی مراد ہے حنفیہ کی اس بات سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنت، کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے پورے حکم کو سنت اڑا سکتی ہے۔ اور سنت متواترہ وہ تو سرے سے ایک نظریہ ہے، صرف ایک مفہوم ہے لیکن محققین کہتے ہیں کہ کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کے متعلق اطمینان کر سکیں کہ ہاں یہ حدیث متواتر ہے۔ اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے جو کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ”انما الاعمال بالنیات“ کی حدیث، حدیث متواتر ہے۔ لیکن سوال ہوا ہے کہ حدیث متواتر کا مفہوم تو یہ ہے کہ خود صحابہ کرام کے دور میں بہت زیادہ صحابہ ایک حدیث کی روایت پر جمع ہو جائیں لیکن ”انما الاعمال بالنیات“ کی حدیث کی روایت کرنے والے صرف حضرت عمر بن الخطاب ہیں۔ اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے بہت ہو گئے ہیں۔ لیکن صحابہ کرام کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے حضرت عمرؓ ابن خطاب ہیں۔

اسی طرح بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ

”من کذب علی متعمداً فلیتبو مقعده من النار“

کی حدیث ہے اور ”البینہ علی المدعی والیمین علی المنکر“ کی حدیث متواتر ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابھی تک حدیث متواتر صرف ایک مفہوم ہی ہے جس کا کوئی مصداق نہیں ہے۔ یعنی وہ متواتر جو لفظاً اور معناً متواتر ہو اس کا مصداق نہیں ہے۔ جہاں تک تواتر قدر مشترک ہے اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ اس وجہ سے ہم یہ

سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے۔

اقسام نسخ

دوسری بحث نسخ کے سلسلہ میں یہ پیدا ہوتی ہے کہ نسخ کی کتنی اقسام ہیں۔ تو حنفیہ کہتے

ہیں کہ

۱۔ پہلی قسم ہے نسخ حکم و تلاوت۔ کہ ایک ایسی آیت جس کا حکم بھی منسوخ ہے اور اس کی

تلاوت بھی منسوخ ہے۔

۲۔ اور دوسری قسم ہے کہ نسخ تلاوت تو ہے لیکن نسخ حکم نہیں ہے۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ نسخ حکم تو ہے نسخ تلاوت نہیں ہے۔

۴۔ چوتھی قسم نسخ وصف ہے۔

یعنی ایک حکم قانوناً منسوخ ہے یا حکم کا اطلاق منسوخ ہے۔ کسی مطلق کو مقید کر دیا گیا

ہے یا کسی عام کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ تلاوت آیات منسوخ نہ ہو اور حکم منسوخ ہو تو قرآن مجید میں اس قسم

کی آیتیں موجود ہیں۔ مثلاً یہ آیت جو میں نے آپ کے سامنے پڑھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوہ کی

عدت ایک سال مقرر کی، تو یہ آیت قرآن مجید میں موجود ہے اس کی تلاوت کی جاتی ہے لیکن اس کا حکم

باقی نہیں ہے۔

اور یہ مثال کہ تلاوت تو اُس آیت کی نہیں کی جاتی لیکن حکم اُس کا باقی ہے اس سلسلہ

میں یہ مثال پیش کی جاتی ہے کہ

”الشیخ و الشیخۃ اذا زنیَا فارجموہما نکالاً من اللہ۔

واللہ عزیز حکیم“

کہ ایک شادی شدہ مرد اور ایک شادی شدہ عورت جب زنا کریں تو ان کو سنگسار کر دو۔

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک سزا ہے اور اللہ تعالیٰ عزیز حکیم ہے۔

اس کی تلاوت نہیں کی جاتی لیکن اس کا حکم باقی ہے۔

ایک ایسی صورت کہ تلاوت و حکم دونوں ختم ہوں تو اس سلسلہ میں وہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ سورہ احزاب ایک بہت لمبی سورت تھی لیکن اب ستر سے کچھ زیادہ آیات باقی ہیں اور باقی سب کی سب آیات کی تلاوت بھی منسوخ ہو گئی ہے اور ان کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ ان میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خود قرآن مجید کی جو تعریف اصولیین نے کی ہے اس کی بنیاد پر ہم دیکھتے ہیں تو

”الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما“ کو ہم قرآن مجید کی آیت ثابت نہیں کر سکتے۔

اصولیین نے قرآن مجید کی تعریف یہ کی ہے کہ ”القرآن هو الكتاب المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة“

قرآن مجید کی یہ تعریف اصولیین نے کی ہے کہ قرآن مجید وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر منزل ہے، جو سات قاریوں کے مصاحف میں لکھا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول ہے بغیر کسی شبہ کے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ”الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما نکالاً من الله۔ والله عزیز حکیم“ کی آیت اور اس کی طرح بعض لوگوں کے نزدیک ایک اور آیت بھی قرآن مجید میں تھی جس کی تلاوت بھی منسوخ ہے وہ یہ ہے کہ

”لو کان لابن آدم وادیان من سال لا بتغی الیه ثالثا و یتوب الله علی من تاب ولا یملا جوف ابن آدم الا التراب“

وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی آیت ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آیت ایسی نہیں ہے کہ جو نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول تو کجا کسی دیگر ایک معتبر سند کی بنا پر منقول ہو۔ اگر یہ قرآن مجید کی آیات ہوتیں تو پہلا سوال یہ ہے کہ بطریق تواتر ان کا نقل کرنا ضروری تھا۔ حالانکہ بطریق تواتر یہ منقول نہیں ہوئی ہیں۔ اور نہ سات قاریوں کے مصاحف میں یہ آیات موجود ہیں۔ اس

لئے کہ وہ تو کہتے ہیں کہ ان کی تلاوت منسوخ ہے۔

پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ آیتیں جن کی تلاوت منسوخ ہے ان کے متعلق تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ”نَسِهَا“ کے مصداق ہیں کہ ”مَا فَتُسَخُّ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسِهَا“ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسی آیتیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بالکل لوگوں کے دلوں سے نکال دیتا ہے۔ جب صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم ﷺ اس آیت کو بھول ہی گئے تو پھر ہمارے پاس کیا ذریعہ ہے جس کی بنا پر ہم معلوم کریں کہ ہاں فی الواقع یہ قرآن مجید کی ایک آیت تھی جس کی تلاوت منسوخ ہے۔

معلوم یہی ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں صرف دو قسم کے نسخ ہیں۔

ایک یہ کہ تلاوت باقی ہے حکم منسوخ ہے۔ اور دوسرا ہے نسخ وصف یعنی مطلق کی تنقید یا عام کی تخصیص۔ یہ ایک قسم ہے اور دوسری قسم عام قسم کے نسخ کی ہے۔

جہاں تک عام کی تخصیص کا تعلق ہے اور مطلق کو مقید کر دینے کا تعلق ہے تو کیا یہ خبر واحد کے ذریعہ سے کیا جاسکتا ہے یا نہیں کیا جاسکتا؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ چونکہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی ایک آیت اگر عام ہے تو وہ عام اپنے عموم کے لحاظ سے قطعی ہے۔ اب اس میں ہم اگر بعض افراد کو نکالیں تو یہ ظنی بن جائے گا۔ چونکہ تنقید مطلق اور تخصیص عام بیان تغیر کے قبل سے ہے اور قرآن مجید کے کسی حکم کو خبر واحد کے ذریعہ سے متغیر نہیں کیا جاسکتا۔ بیان تغیر کیلئے ضروری ہے کہ وہ خبر مشہور ہو۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ عام بذات خود قطعی نہیں ہے بلکہ عام بذات خود ظنی ہے اور اس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ جس وقت تخصیص آتی ہے یا مطلق کو مقید کیا جاتا ہے تو یہ بیان تغیر نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت میں بیان تقریر ہے یعنی عام کی ظنیت کو برقرار رکھنا اور مطلق میں جو تنقید کا احتمال تھا اس احتمال کو بیان کرنا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے کہ

”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ پس پڑھو تم وہ کچھ جو قرآن مجید میں

تمہارے لئے متیسر ہو۔ اب یہ ایک عام حکم ہے۔ اس میں فاتحہ وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک خبر واحد میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“

کہ ”اس شخص کی نماز ہوتی ہی نہیں ہے جو فاتحہ الکتاب کی قرات نہ کرے۔“
تو اس خبر واحد کے ذریعے سے شافعیہ قرآن مجید کے اس حکم عام کی تخصیص کیا کرتے
ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ سے مراد ہے سورہ فاتحہ۔
یعنی یہ کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسی طرح قتل خطا کے متعلق یہ فرمایا ہے
”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ
مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ“

(النساء-۹۲)

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر خطا کے طور پر قتل کرے پس اس پر ایک غلام
کو آزاد کرنا ہے۔ اور خون بہا ہے اور وہ خون بہا مقتول کے وارثوں کے سپرد کرے..... اگر وہ غلام
آزاد کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ پے در پے دو مہینے روزے رکھے۔

اب قتل خطا کے کفارہ میں تو یہ قید ہے کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کرے جو مؤمن ہو لیکن
کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ
مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ
مِسْكِينًا“ (المجادلہ-۳)

”وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنے قول سے رجوع
کیا کرتے ہیں، اپنی بیویوں سے نزدیک ہونے کا ارادہ رکھتے ہیں پس ان پر لازم ہے کہ وہ ایک
غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اور جس کے پاس طاقت نہ ہو وہ دو مہینے پے در پے روزے رکھے اور اس
کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔“

یہاں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے کفارہ یمین ہے۔ وہاں
کی تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

”لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ“ (المائدہ-۸۹)

”اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا تمہاری ان قسموں کے متعلق جو لغو قسم کی قسمیں ہیں، جو غیر اختیاری طور پر تمہاری زبان سے کچھ الفاظ نکل جائیں لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت کرتا ہے تمہاری ان قسموں کے متعلق جو قسمیں منعقدہ ہیں یعنی مستقبل کے بارے میں جو تم نے قسمیں کھائی ہیں۔ پس اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، اس درمیانی کھانے کے اعتبار سے جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔“ یہاں بھی رقبہ کے ساتھ مؤمن کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم کفارہ ظہار کو اور کفارہ قسم کو، کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں، جس طرح وہاں ایمان کی قید ہے تو ایمان کی قید یہاں بھی لگادی۔
اس طرح شافعیہ قرآن مجید کے مطلق کو قیاس کے ذریعہ سے مقید قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تخصیص عام اور تقیید مطلق، خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اجماع بحیثیت ماخذ اسلامی قانون

IJMA AS SOURCE OF ISLAMIC LAW

جواب: جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔ فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لئے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے۔

دلیل قرآنی

وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝ (النساء-۱۱۵)
ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول ﷺ کی مخالفت کرے اور مومنوں سے
الگ راستہ کی پیروی کرے تو ہم اس کا رخ پھیر دیں گے جدھر وہ چلے اور اسے جہنم میں
ڈال دیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانہ ہے۔
اس آیت میں سبیل مومنین سے مراد اجماع ہے اور اس کی مخالفت کرنا اجماع
امت کی مخالفت ہے۔

مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ (التوبة-۱۱۵)
ترجمہ: خداوند تعالیٰ راہ ہدایت دکھانے کے بعد لوگوں کو گمراہ نہیں کرتا۔
اس آیت کی رو سے امت مسلمہ کے اجماعی فیصلے کو گمراہی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

احادیث نبوی ﷺ

لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ
ترجمہ: میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی
يُدْأَلُّ عَلَى الْجَمَاعَةِ
ترجمہ: اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔
مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ
ترجمہ: جو جماعت سے الگ ہو جائے وہ دوزخ میں جائے گا۔

اجماع

مفہوم و معنی

اجماع کا لغوی مفہوم اتفاق ہے، اتفاق کو بھی اجماع کہتے ہیں اور اجماع ایک عزم مصمم اور قطعی ارادہ کو بھی کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ

”اجمع فلان علی کذا“

یعنی فلاں شخص نے فلاں چیز کا تہیہ کر لیا یا اس کا قطعی ارادہ کر لیا اپنی پوری قوتوں اور صلاحیتوں کو اس نے جمع کر دیا کہ میں یہ کام کر کے رہوں گا۔

شریعت کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے کہ اجماع اہل علم اور اہل اجتہاد کا اتفاق ہے کسی حکم پر، اور اس میں بہر حال یہ قید معتبر ہے کہ ایسے لوگوں کا اتفاق ہو جو صاحب علم ہوں اور صاحب اجتہاد ہوں اور جو کسی حکم اور کسی چیز کے متعلق فیصلہ کر سکتے ہوں، یہ اجماع شرعی ہے۔ عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سائنس انجینئرنگ اور طب وغیرہ مختلف قسم کے علوم و فنون ہیں اور ان علوم و فنون میں اگر اتفاق معتبر ہے تو ان لوگوں کا ہے جو لوگ اس علم اور فن سے کچھ واقفیت رکھتے ہوں۔ اسی طرح اسلامی قانون میں بھی ان لوگوں کا اتفاق شرعی اجماع کی حیثیت رکھتا ہے جو دین کے مزاج سے واقف ہیں اور دین کو جانتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو دین کو نہ سمجھتے ہوں اور دین کو جانتے نہ ہوں ان کا کام یہ ہے کہ وہ اہل علم سے پوچھیں اور اہل علم کا اتباع کریں۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ (التوبہ-۱۲۲)

پس کیوں نہیں نکلتی ہر قوم میں سے ایک چھوٹی سی جماعت تاکہ وہ دین میں اچھی طریقہ سے مہارت اور بصیرت حاصل کرے اور تاکہ یہ اپنی قوم کو ڈرائے جب یہ اس کی طرف واپس لوٹے شاید کہ وہ ڈر جائیں اور اللہ کی نافرمانی سے باز رہیں۔

اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے غشا کے مطابق یہ بالکل ضروری ہے کہ ہر قوم میں اور ہر

آبادی میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں جن کو دین میں گہری بصیرت حاصل ہو، جو دین کے مزاج سے واقف ہوں، دین کے اصولوں کو جانتے ہوں اور دین کے احکام کو جانتے ہوں۔ اور وہ لوگ جو دین کے احکام سے ناواقف ہوں ان کا فرض یہ ہے کہ وہ ان (عالمانِ دین) کی تقریروں کو سنیں اور ان سے استفادہ کریں۔ اور ان عالموں کا فرض یہ ہے کہ ان کو سمجھائیں۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ
 ”فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (النحل-۴۳)
 اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو۔

نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

”ان الله لا يقبض هذا العلم بان ينتزعه انتزاعاً“ کہ اللہ تعالیٰ اس علم دین کو اس طریقہ سے نہیں اٹھائے گا کہ علماء کے سینوں سے اللہ تعالیٰ اس علم کو اچک لے اور چھین لے اور صبح جب وہ انھیں تو ان کے سینے بالکل خالی ہوں۔ ”بل يقبض العلم بقبض العلماء“ بلکہ اللہ تعالیٰ علم کو واپس لے لیتا ہے علماء کو واپس لینے کے ذریعہ سے۔ یعنی وہ لوگ جو دین کے حاملین ہوتے ہیں یعنی دین کے بڑے بڑے عالم ہوتے ہیں وہ فوت ہوتے ہیں یہاں تک کہ ان میں کوئی شخص بھی ایسا باقی نہیں رہتا جو صاحب علم ہو۔ تو اس کے بعد (یہ لوگ) کیا کرتے ہیں ”اتخذ الناس رؤسا جهالا“ تو لوگ ایسے لوگوں کو اپنا لیڈر اور دینی رہنما اور پیشوا تصور کرتے ہیں جو بالکل جاہل ہوتے ہیں اور دین سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ ”فاستفتوهم“ پھر یہ لوگ ان سے مسائل پوچھتے ہیں، دین کے بارے میں یعنی ان سے حقیقت حال معلوم کرتے ہیں۔ ”فافتوهم بغير علم“ اور وہ بغیر کسی علم کے بغیر کسی واقفیت کے ان کو فتوے دیتے رہتے ہیں۔ ”ضلوا و اضلوا“ خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور لوگوں کو بھی گمراہ کیا کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل علم ہی کا اجماع معتبر ہے۔ عوام کے اتفاق کا اور عوام کے اجماع کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اجماع اور اتفاق ایسے اہل علم کا ہونا چاہیے جو تقویٰ، خدا ترسی اور دیانت کے لحاظ سے معروف

ہوں۔ ایسے لوگ جو اہل ہوتی ہیں، جو خواہشات کے پیچھے چلنے والے ہوں چاہے وہ علماء ہی کیوں نہ ہوں، ان کے اتفاق اور ان کے اجماع کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے۔
لہذا اہل علم لوگوں کا اجماع حجت ہے اور معتبر ہے۔

اجماع کے مراتب

اجماع کے چار مرتبے ہیں۔

۱۔ اجماع صریح

سب سے قوی اجماع اور مضبوط اجماع صراحۃً صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ یہ تصریح کر دیں کہ اس بات پر ہمارا اتفاق ہو چکا ہے اور ہم نے اس چیز کو طے کر دیا ہے۔ تو یہ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع ہے۔

یہ اس بنا پر سب سے زیادہ مضبوط اجماع ہے کہ اس اجماع میں اور اس اجماع کے حجت ہونے میں سرے سے کسی کو کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ میں اہل مدینہ بھی شامل ہیں، صحابہ کرامؓ میں نبی اکرم ﷺ کی اولاد بھی شامل ہے اور صحابہ کرامؓ میں بڑے بڑے مجتہدین بھی شامل ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا جو اجماع ہے یہ بالاتفاق حجت ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ بالکل صراحۃً ہو۔

۲۔ اجماع سکوتی

دوسرے مرتبے پر ایک ایسا اجماع ہے کہ جب کوئی مسئلہ پیش آئے اور اس مسئلہ کے بارے میں بعض صحابہ کرامؓ ایک فیصلہ کر لیں اور بقیہ صحابہ کرامؓ خاموش رہیں کہ اس مدت میں وہ غور و فکر کر سکتے ہوں۔ اگر ان کو اختلاف کرنا ہو تو غور و فکر کے بعد اختلاف بھی کر سکتے ہوں۔ لیکن اتنی مدت کے گزرنے کے باوجود ان کی طرف سے کوئی اختلاف رائے ظاہر نہ ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں گویا کہ ان کا بھی ان کے ساتھ بالکل اتفاق ہے۔ اسے اجماع سکوتی کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ مدت کتنی ہونی چاہیے؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مدت اسی مجلس تک محدود ہے۔ جس مجلس میں وہ فیصلہ ہوتا

ہے۔ اس مجلس کے اختتام تک اگر انہوں نے کوئی فیصلہ نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہے کہ گویا اجماع سکوتی منعقد ہو گیا۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ تین دن تک غور و فکر کا موقع ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کسی خاص مدت کا تعین نہیں کیا جاسکتا بلکہ عرف عام کے لحاظ سے جب یہ چیز واضح ہو جائے کہ اب اتنی مدت ان کو مل چکی ہے کہ وہ ضرور کسی رائے پر پہنچ چکے ہوں گے۔ لیکن ابھی تک انہوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کو بھی اس سے اتفاق ہے۔ یہ اجماع سکوتی ہے۔ اجماع سکوتی شرعی اجماع ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اجماع سکوتی قانونی اجماع کی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کی حیثیت شرعی اجماع کی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے خاموشی اختیار کی ہے ان لوگوں کی خاموشی اس بات کی قطعی دلیل نہیں ہے کہ فی الواقع فیصلہ کرنے والوں کے ساتھ ان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کا اتفاق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسی ہیبت اور خوف کی بنا پر یا کسی اور احتمال کی بنا پر انہوں نے خاموشی اختیار کی ہو اور انہوں نے اختلاف کا مظاہرہ نہ کیا ہو۔ اس کا احتمال بہر حال موجود ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال اس بات پر ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک مسئلہ پیدا ہوا کہ ایک عورت مرگئی اور اس کے ورثاء میں ایک شوہر، اور ایک بہن باقی اور ایک ماں باقی ہے۔ یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ اب اس میراث کو کس طرح تقسیم کیا جائے۔ اب میراث کے ضوابط کو اور قوانین کو ہم دیکھتے ہیں تو شوہر جائیداد کا آدھا حصہ لے گا اور ماں جائیداد کا تیسرا حصہ لے گی اور بہن جائیداد کا آدھا حصہ لے گی۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم اس مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیں تو چھ حصوں میں تین حصے تو شوہر کو مل جائیں گے۔ تین بہن کو مل جائیں گے اور دو حصے ماں کو مل جائیں گے۔ یہ تو آٹھ حصے ہو گئے اور مال کو تو ہم نے چھ حصوں پر تقسیم کر دیا تھا۔

اب یہاں کیا حل نکالا جائے؟ اب چھ حصوں میں آٹھ حصے کیسے پورے کئے جائیں؟

یہ مسئلہ جب پیش ہوا تو حضرت عمرؓ فاروق کے دور میں اس پر مجلس شوریٰ کا اجلاس ہوا۔

حضرت ابن عباسؓ نے مشورہ دیا کہ ان سب کے حصص ایک خاص تناسب سے گھٹا دیئے

جائیں۔ اب ہم یہ کہیں گے کہ یہ مسئلہ چھ سے نہیں بلکہ آٹھ سے ہے۔ پوری جائیداد کو چھ کی بجائے آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اب شوہر تو چھ میں سے تین حصے لے رہا تھا اب آٹھ میں سے تین حصے لے گا۔ اور ماں دو حصے چھ میں سے لیتی تھی اب دو حصے آٹھ میں سے لے گی۔ اور بہن چھ حصوں میں سے تین حصے لیتی تھی اب آٹھ میں سے تین حصے لے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام ورثاء سب اپنے حصہ سے کچھ نہ کچھ کم حصہ لیتے ہیں۔ وہ جو نقصان ہے وہ سب پر ایک ساتھ تقسیم ہوتا ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس نے اس کے بعد پھر یہ کہا کہ

”والذی خلق الخلق و برع النسمة ما جعل اللہ فی

الفریضة نصفین و ثلثا“

قسم ہے اس ذات پاک کی جس نے مخلوقات کو پیدا کیا ہے جس نے روح کو پیدا کیا ہے کبھی بھی اللہ نے میراث میں نصفین اور ثلث نہیں رکھے۔ یہ کیا مسئلہ ہے نصفین کا؟ تو ابن عباس سے پوچھا گیا کہ پھر آپ اس مسئلہ کا کیا حل تجویز کریں گے۔ تو انہوں نے کہا کہ

”ادخل الضرر علی الاخوات“

میں بہن کے حصہ کو کم کر دوں گا۔ میں یہ کہوں گا کہ مسئلہ یہی چھ حصوں کی تقسیم کا ہے۔ مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیا جائے۔ تین حصے شوہر کو دے دیئے جائیں، دو حصے دیئے جائیں ماں کو اور ایک حصہ بہن کو دیا جائے۔ نقصان اسی پر ہونا چاہیے۔

پھر ان سے پوچھا گیا کہ جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ فیصلہ ہو رہا تھا تو آپ نے

اس وقت اختلاف کی آواز کیوں نہ اٹھائی؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ میں اس وقت عمرؓ کے لحاظ سے چھوٹا تھا نو عمر تھا۔

”وکان عمر رجل مہیب فحفته“

حضرت عمرؓ بہت زیادہ ہیبت ناک آدمی تھے تو میں ان سے ڈر گیا۔ خوف اور ڈر کی وجہ

سے میں نے یہ رائے ظاہر نہیں کی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہر حال اس کا احتمال ہے بعض لوگ خاموش رہیں

اور ان کی اختلافی رائے کسی وجہ سے سامنے نہ آ سکے۔ تو اجماع سکوتی کی حیثیت اجماع شرعی کی نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس نے خوف کی بنا پر اپنی رائے اس وقت ظاہر نہیں کی تھی۔ اس لئے کہ خود حضرت عمرؓ ایسے آدمی تو نہ تھے کہ اگر کوئی شخص ان کے فیصلہ سے اختلافی رائے ظاہر کرتا تو برا مانتے وہ تو تنقید اور اختلاف رائے کو خوش آمدید کہنے والے تھے اور پھر یہ ہے کہ خود حضرت عمرؓ حضرت ابن عباسؓ کا بہت زیادہ لحاظ کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ایک دن حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے یہ کہا بھی کہ آخر آپ اس نوجوان کو ہر وقت کیوں اپنے ساتھ بٹھاتے ہیں؟ اس طرح تو ہمارے بچے بھی اس جیسے موجود ہیں اور آپ نے کبھی ان کو نہیں بلایا اور ابن عباس کو بلاتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا.... اچھا ایک دفعہ اپنے بیٹوں کو لے آؤ۔ تو وہ اپنے بیٹوں کو لے آئے۔ حضرت ابن عباسؓ پندرہ سولہ سال کے نوجوان تھے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”اذا جاء نصر الله والفتح“ کی تشریح کرو کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو لفظی ترجمہ سب نے بتا دیا۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں کس چیز کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس میں نبی ﷺ کی وفات کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا

اسی لئے تو میں ان کو اپنے پاس رکھتا ہوں۔ جب اس قسم کا لحاظ حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ کا کیا کرتے تھے تو پھر اس کے کیا معنی کہ وہ ڈر گئے۔ لہذا سرے سے یہ روایت ہی ناقابل تسلیم ہے کہ وہ ڈر گئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی اکثریت کا فیصلہ ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ کا فیصلہ یہ ہے کہ بہنوں کے حصے کو کم کر دیا جائے لہذا یہ سرے سے اجماعی مسئلہ ہے ہی نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا مرتبہ تو صحابہ کرامؓ کے اجماع کا ہے جو بالکل صراحۃً اجماع ہو۔ اور پھر اجماع سکوتی دوسرا مرتبہ ہے صحابہ کرامؓ کے اجماع کا۔

۳۔ اجماع تابعین، تبع تابعین و مجتہدین (غیر اختلاف فیہ)

تیسرا مرتبہ ہے ان لوگوں کے اجماع کا جو صحابہ کرامؓ کے بعد ہوئے۔ تابعین ہیں یا تبع

تابعین ہیں یا اس کے بعد ائمہ مجتہدین ہیں۔ ان کا اجماع اور ان کا اتفاق ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف نہ واقع ہو گیا ہو۔

فرض کیجئے کہ صحابہ کرام کے دور میں وہ مسئلہ سرے سے پیش ہی نہیں آیا۔ تو ایسے مسئلہ پر اس کے بعد تابعین یا تبع تابعین یا اہل علم واجتہاد کا اجماع ہونا۔ یہ تیسرے مرتبہ پر ہے۔

اس اجماع کے سلسلہ میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں اور امام شافعیؒ بھی کہتے ہیں کہ اس قسم کا اجماع حجت نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کا اجماع کسی چیز پر منعقد ہو گیا تو وہ حجت نہیں ہے بلکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے دور کے بعد پورے دور کے اہل علم کے اجماع کا پتہ لگانا ہی مشکل ہے۔ ہم یہ کیسے معلوم کر سکیں گے کہ فی الواقع تمام اہل علم واجتہاد کا اجماع اس بات پر ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں صحابہ کرامؓ میں جتنے بھی بڑے بڑے اہل علم واجتہاد تھے وہ شام، عراق، یمن اور اس قسم کے دیگر ممالک میں منشر اور متفرق ہو گئے۔ اس کے بعد یہ معلوم کر لینا دشوار ہو گیا کہ کسی مسئلہ پر واقعی اہل علم واجتہاد کا اجماع ہے یا نہیں ہے۔ جب ان دوروں میں یہ حال رہا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تو اہل علم واجتہاد بہت زیادہ پھیل گئے تھے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کے دور کے بعد میں کسی اجماع کو نہیں مانتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کے وجود اور انعقاد کا پتہ لگانا دشوار ہے۔

باقی ائمہ کہتے ہیں کہ اگر ایک واضح فیصلہ ہمارے سامنے آجائے اور ہمارے علم میں اس کے مخالف کوئی قول نہ ہو تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بہر حال وہ اجماع منعقد ہے چاہے اجماع سکوتی ہی کیوں نہ ہو۔

۴۔ اجماع تابعین و تبع تابعین (اختلاف فیہ)

اس کے بعد پھر چوتھے مرتبے پر ہے تابعین یا تبع تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرام کے دور میں اختلاف موجود ہو۔
مثال کے طور پر ام ولد کے بیع کا قضیہ ہے کہ ایک لونڈی کے ہاں اپنے مالک سے اگر اولاد پیدا ہو جائے تو اس صورت میں اس لونڈی کو بیچا جاسکتا ہے یا نہیں۔

حضرت عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اس قسم کی لوٹڈی کو نہیں بیچا جاسکتا۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ تھا کہ اسے بیچا جاسکتا ہے۔

تابعین نے آگے چل کر حضرت عمرؓ کے قول پر اجماع کر لیا۔

تو اس میں اختلاف ہے کہ

”هل الاجماع المتأخر يرفع الاختلاف المتقدم ام

لا؟“

کہ اگر صحابہ کرامؓ کے دور میں ایک اختلاف ہے اس کے بعد اگر تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہوتا ہے تو اس اجماع کے ذریعہ سے اس اختلاف کا خاتمہ ہو گیا اور یہ اجماع شرعاً منعقد ہے یا وہ اختلاف بدستور باقی ہے اور اس قسم کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے؟

بعض لوگ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ کوئی اجماع متاخر اختلاف سابق کو رفع نہیں کر سکتا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں وہ لوگ جو اس اجماع کے خلاف ہیں ان کا قول ان کی وفات سے ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا قول تو ایک دلیل کے ساتھ مستند ہے یعنی ان کے لئے ایک دلیل ہے۔ اگرچہ حضرت علیؓ فوت ہو گئے ہیں لیکن حضرت علیؓ کی جو دلیل ہے وہ تو موجود ہے۔ اب مخالفانہ دلیل کے ہوتے ہوئے یہاں اجماع ہو ہی نہیں سکتا۔ جب مخالفانہ دلیل موجود ہے تو حضرت علیؓ کا قول بھی موجود ہے اور حضرت علیؓ کے قول کے موجود ہوتے ہوئے تابعین کس طرح اجماع کر سکتے ہیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف مقدم، اجماع متاخر کے ذریعہ سے رفع ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ

”وقول المخالف ينتهي بموته“ ایک مخالف جب فوت ہو جاتا ہے

تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا قول بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین اس پر اجماع کر سکتے ہیں۔ اور سابق کے اختلاف کا کوئی اثر اور کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔

اجماع کے یہ چار مرتبے ہیں۔ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع صحابہؓ کا ہے جو صراحۃً ہو۔ اور اس کے بعد دوسرے نمبر پر ہے اجماع سکوتی صحابہؓ کا۔ تیسرے نمبر پر ہے تابعین اور

تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ میں جس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف پیش نہیں آیا ہو۔ اور چوتھے مرتبہ پر ہے تابعین یا تابع تابعین یا اور لوگوں کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر جس پر اس سے پہلے اختلاف گزر چکا۔

اجماع کے سلسلہ میں معتبر یہ ہے کہ ایک دور کے اہل علم و اجتہاد سب کے سب ایک مسئلہ پر اتفاق کریں۔ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی اختلاف کر لیا تو اجماع بالکل سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ

” لا تجتمع امتی علی الضلالة “

کہ میری امت خطا پر اور گمراہی پر کبھی جمع نہیں ہو سکتی۔

امت کا اطلاق ہر دور اور ہر زمانہ کے تمام مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک صاحب علم و اجتہاد کو بھی اگر اختلاف پیدا ہو جائے تو بقیہ علماء پر پوری امت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر اکثریت و اقلیت کا اختلاف ہو جائے تو لازماً اکثریت حق پر ہوگی اور اقلیت خطا پر ہوگی۔ ہو سکتا ہے کہ اقلیت کا قول اللہ تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہو اور اکثریت کا قول صحیح نہ ہو۔ جیسے کہ جب بدر کے قیدیوں کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے مشورہ طلب کیا کہ بدر کے قیدیوں کو قتل کر دیا جائے یا ان سے فدیہ لیا جائے؟

حضرت ابو بکرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان سے فدیہ لیا جائے۔

حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان کو قتل کر دیا جائے۔

صحابہ کرامؓ کی اکثریت باستثناء عبداللہ بن رواحہ حضرت ابو بکرؓ کی رائے سے متفق تھی۔ خود نبی اکرم ﷺ کی رائے بھی یہی تھی۔

لیکن قرآن مجید کی ایک آیت سے جو بعد میں نازل ہوئی اس سے یہ معلوم ہوا کہ رائے فی الواقع حضرت عمرؓ ہی کی صحیح تھی۔ اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ لازم نہیں ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں اکثریت و اقلیت کا اختلاف ہو جائے تو لازماً اکثریت حق پر ہو اور اقلیت خطا پر ہو۔

اجماع کی حیثیت

اجماع کی حیثیت کے سلسلہ میں کئی دلائل موجود ہیں۔ اصولیین ایک دلیل اجماع کی

جیت پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّ سَطًا لِّتَكُونُوْا شُهَدَآءَ عَلٰى النَّاسِ“ (البقرہ-۱۲۳)

اور اسی طرح ہم نے تم کو بنایا ہے ایک امت وسط تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ۔
وسط کا معنی ہے عادل یعنی تم ایک ایسی امت ہو جو عادل ہے یعنی یہ امت درمیانی حیثیت رکھتی ہے۔ عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک انسان میں تین قوتیں پائی جاتی ہوں۔ ۱۔ قوت عقلیہ، ۲۔ قوت غصبیہ اور ۳۔ قوت شہوانیہ و بہیمیہ۔

۱۔ قوت عقلیہ میں اگر افراط کیا جائے اور غیر معمولی طور پر قوت عقلیہ سے کام لیا جائے تو اس کا نتیجہ الحاد ہوتا ہے۔ اور بالکل آزاد فکری لاحق ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر قوت عقلیہ کو بالکل ہی استعمال نہ کیا جائے، اس کو بالکل اہمیت ہی نہ دی جائے تو اس کا مفہوم ہے دیوانہ پن اور پاگل پن۔ لیکن قوت عقلیہ کو اگر اعتدال و توازن سے استعمال کیا جائے تو الحاد و فلسفہ اور دیوانہ پن و پاگل پن کے درمیان حکمت کا درجہ ہے۔ قوت عقلیہ سے اگر اعتدال و توازن کے ساتھ ہم کام لیں تو یہ حکمت ہے۔

۲۔ قوت شہوانیہ و بہیمیہ سے اگر افراط کے طور پر اور غیر معمولی طور پر کام لیا جائے اور اس سلسلہ میں کسی خاص حد اور خاص ضابطہ و قانون کی پابندی نہ کی جائے تو یہ فسق و فجور ہے لیکن اگر اس قوت شہوانیہ سے بالکل ہی کام نہ لیا جائے یعنی اسے معطل کر دیا جائے تو یہ نامردی اور رہبانیت ہے۔ لیکن قوت شہوانیہ کو اگر اعتدال و توازن سے استعمال کیا جائے تو اسے عفت کہتے ہیں۔ عفت کا مرتبہ، فسق و فجور اور نامردی و رہبانیت کے درمیان ہے۔

۳۔ غصبیہ کو اگر غیر معمولی طور پر بے حد و حساب استعمال کیا جائے تو اسے تہور کہتے ہیں۔ جسے راستہ میں چاہا اسے پکڑ لیا، کسی کو مارا، کسی کو پیٹا اور کسی کو قتل کر دیا۔ لیکن اگر بالکل ہی قوت غصبیہ سے کام نہ لیا جائے تو یہ بزدلی ہے۔ لیکن قوت غصبیہ سے اگر اعتدال و توازن کے ساتھ کام لیا جائے تو یہ شجاعت ہے۔

حکمت و عفت و شجاعت ان تینوں کا مفہوم عدالت ہے۔ یہ تینوں صفات جب جمع ہو

جاتی ہیں تو اس کے بعد اسے عدالت کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا“ (البقرہ-۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تمہیں بنایا ہے ایک ایسی جماعت جو عادل جماعت ہے یعنی

حکمت، عفت اور شجاعت جیسی صفات سے متصف جماعت ہے۔

ایک جماعت، عادل جماعت اس وقت ہو سکتی ہے اگر اس جماعت کا اجتماع کسی امر

باطل و ناجائز پر نہ ہو۔ لیکن اگر ایک امت ضلالت پر اور ایک ناجائز چیز پر جمع ہوتی ہے تو بحیثیت

مجموعی اس پوری امت کی عدالت کا کیا مفہوم اور کیا اعتبار باقی رہ جاتا ہے؟

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے ایک ایک فرد کی

عدالت کی گواہی نہیں دی بلکہ بحیثیت مجموعی امت کی عدالت کی گواہی دی ہے۔ یہ پوری امت

بحیثیت مجموعی کسی ضلالت و گمراہی اور کسی امر باطل پر جمع نہیں ہو سکتی۔ افراد جمع ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ

تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“ (آل عمران-۱۱۰)

تم ایک بہترین امت ہو کہ لوگوں کی اصلاح کے لئے نکالی گئی ہے اور تم لوگوں کو نیکی کا

حکم دو گے اور برائی سے روکو گے۔

اس امت کو اللہ تعالیٰ نے بہترین امت و بہترین جماعت کہا ہے اور یہ ظاہر بات ہے

کہ اللہ کے نزدیک اگر ایک امت بہتر ہو سکتی ہے تو وہ عمل اور دین ہی کے لحاظ سے بہتر ہو سکتی ہے

کیونکہ کسی اور پہلو سے بہتری اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اب اگر اس امت کے

متعلق یہ ممکن ہو کہ وہ کسی گمراہی اور کسی غلط بات پر جمع ہو جائے اور کسی غلط بات کو پوری امت

بحیثیت مجموعی دین کی حیثیت سے پیش کرنے لگے تو پھر یہ امت تو خیر امت نہیں ہوگی بلکہ امت

شر ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

”وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَ ثَلَاثُ
مَصِيرًا“ (النساء-۱۱۵)

اور وہ شخص جو رسول ﷺ کی مخالفت کرتا ہے، اسکے بعد کہ اس کے لئے ہدایت کی راہ
واضح ہو چکی ہے اور مومنین کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور راستہ کو اختیار کرتا ہے تو اسے ہم پھیریں
گے اس طرف جس طرف وہ پھرتا ہے اور اس کو ہم جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت برا ٹھکانہ
ہے۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ایک تو رسول ﷺ کی مخالفت کا اور
دوسرا مسلمانوں کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور رستہ اختیار کرنے کا۔ اور دونوں کی سزا ایک ہی بتائی
ہے کہ ”نولہ ما تولیٰ و نصلہ جہنم“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح
رسول ﷺ کی مخالفت جہنم کے داخلہ کا سبب ہے اسی طرح بحیثیت مجموعی پوری امت اور مسلمانوں
کے راستہ کو چھوڑ کر ایک الگ راستہ کو اختیار کرنا بھی جہنم کے دخول کا سبب ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح رسول اللہ ﷺ کی سنت حجت ہے اسی طرح
مسلمانوں کا اجماعی فیصلہ اور مسلمانوں کا اجتماع بھی حجت ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ کتب
احادیث میں یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

”لا تجتمع امتی علی الضلالة“

کہ میری امت کا اجتماع گمراہی اور ضلالت پر نہیں ہو سکتا۔

اجماع اور دلیل (داعی)

اب اس پر بحث ہونی ہے کہ کیا اجماع کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سے کوئی ایسی
دلیل ہو کہ اسی دلیل نے ایک دور کے تمام مجتہدین کو اس پر آمادہ کیا ہو کہ ہمیں فلاں مسئلہ میں فلاں
حکم پر متفق ہو جانا چاہیے یا اجماع کے انعقاد سے پہلے اس قسم کی دلیل کے وجود کی ضرورت نہیں
ہے؟ بلکہ ممکن ہے کہ کسی خاص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ایک دور کے اہل اجتہاد جمع ہو جائیں اور
اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں براہ راست حقیقت کا علم پیدا کرے اور براہ راست الہام کے ذریعہ

سے وہ کسی ایک نتیجہ پر متفقہ طور پر پہنچ جائیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہی سے کوئی ایسی دلیل ہو اور اسی دلیل نے اہل اجتہاد کو آمادہ کیا ہو کہ تمہیں ایک مسئلہ پر متفق ہونا چاہیے بلکہ ہو سکتا ہے کہ الہام کے ذریعہ سے ان کو حقیقت کا علم ہو جائے اور کسی ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماع کے لئے پہلے ہی سے ایک دلیل یا دعویٰ کی ضرورت ہے۔ ایک ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو دلیل اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو ہر دور میں آمادہ کرتی ہے کہ اہل علم کو کسی ایک مسئلہ میں کسی ایک رائے پر متفق ہو جانا چاہیے اور اس دلیل کا نام داعی ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ

”ولا بد للاجماع من داع“۔ اجماع کے لئے داعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔
۱۔ اب داعی کبھی کبھی تو خبر واحد ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک حدیث جس کی روایت بعض راویوں نے کی ہو اور اسی روایت کی وجہ سے ایک دور کے اہل علم واجتہاد اس پر آمادہ ہو گئے کہ ہمیں اس مسئلہ میں فلاں حکم پر اتفاق کرنا چاہیے۔

مثلاً یہ حدیث موجود ہے کہ

”نہی النبی ﷺ عن بیع الطعام قبل القبض“

نبی ﷺ نے قبض کرنے سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت کی ہے۔

یعنی ایک شخص اگر غلہ خرید لے جب تک اس نے اس غلہ کو اپنی تحویل میں نہ لیا ہو۔ قبضہ میں نہ لیا ہو تو اس وقت تک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ غائبانہ طور پر اس غلہ کا سودا کسی کے ساتھ کر لے۔

یہ ایک خبر واحد ہے لیکن علماء اور مجتہدین نے اسی خبر واحد کے مضمون پر اجماع کر لیا ہے۔ ائمہ اور علماء میں سے کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے اپنی تحویل میں نہ لینے سے پہلے اس طعام کا بیچنا جائز ہے۔ اب فرق صرف یہ ہے کہ جب تک اجماع منعقد نہ ہوا تھا اس وقت تک تو یہ طعام کے بیچنے کا مسئلہ فنی تھا۔ اس لئے کہ خبر واحد بجائے خود مفید نہیں ہے۔

نہیں ہے بلکہ خبر واحد بجائے خود گمان غالب کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس خبر واحد کے مضمون پر اجماع منعقد ہو گیا تو یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ طعام کا بیچنا قبض کرنے سے پہلے ممنوع ہے۔ اب اس کی ممانعت اور حرمت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔

۲۔ کبھی کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک قیاس ہی ایسی دلیل ہو جس نے اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو کسی مسئلہ پر اجماع کرنے پر آمادہ کیا ہو۔

مثال کے طور پر چاول کا قیاس ان چھ اشیاء پر، جو مشہور حدیث میں آتی ہیں کہ تم گندم کو گندم کے بدلہ بیجو، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلہ، نمک کو نمک کے بدلہ، سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور اس سے جو زائد ہے وہ ربو ہے۔ اب ان چھ چیزوں پر چاول کو قیاس کیا گیا ہے۔ جس طرح ان چھ اشیاء کا تبادلہ اپنے اجناس سے تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے اسی طرح چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس کو قیاس کیا گیا ہے لیکن اس قیاس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اگرچہ اجماع کے علل مختلف ہیں۔

حنفیہ اس ضمن میں یہ کہتے ہیں کہ چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ یہ ہم قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر اس وجہ سے کہ چاول بھی وزنی ہے اور اس کا تبادلہ اپنی جنس سے ہوتا ہے۔ یہ چھ چیزیں بھی کیلی ہیں یا وزنی ہیں اور ان کا تبادلہ اپنے اجناس سے ہوتا ہے تو یہاں جنس موجود ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے ہم چاول کا قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر کہ ان چھ چیزوں میں چار طعام ہیں یعنی مطعومات میں سے ہیں اور یہ چاول بھی مطعومات میں سے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اسی بنا پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ جس طریقہ سے ان چھ چیزوں کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے اسی طریقہ سے چاول کا بھی ذخیرہ کیا جاسکتا ہے۔ چاول بھی گلتے سڑتے نہیں ہیں۔

بہر حال اگرچہ وجوہ قیاس مختلف ہیں، اگرچہ علل اجماع مختلف ہیں لیکن بجائے خود اس قیاس پر اجماع منعقد ہو گیا ہے۔

۳۔ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت ایک دلیل بن جاتی ہے جو اہل

اجماع کو اور اہل علم کو دعوت دیتی ہے کہ تمہیں اس حکم پر مجتمع ہو جانا چاہیے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ... الخ“ (النساء- ۲۳)

”تمہارے اور تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں۔“

اب یہ سوال کہ دادیاں اور نانیاں یہ بھی حرام ہیں یا نہیں؟ یہ سوال کہ پوتیاں اور نواسیاں

بھی حرام ہیں یا نہیں ہیں؟ اس کا ثبوت اجماع کے ذریعہ سے ہے۔

بات اصل میں یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت کی دو تعبیریں ہیں۔

ایک تعبیر تو یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں بالکل خالص سگی مائیں۔ لیکن دادیاں اور

نانیاں امہات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔ اسی طرح بنات سے مراد ہیں سگی لڑکیاں لیکن پوتیاں

اور نواسیاں بنات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔

اور دوسری تعبیر یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں اصول۔ چاہے مائیں ہوں، دادیاں

ہوں، نانیاں ہوں، پردادیاں اور سگی نانیاں سب شامل ہیں۔ اور بنات کی تعبیر یہ ہے کہ اس سے

مراد ہیں فروع، چاہے وہ لڑکیاں ہوں، پوتیاں ہوں، پر پوتیاں ہوں، سگی پوتیاں ہوں سب شامل

ہیں۔

یہ دو تعبیریں ہیں۔ اجماع نے ایک تعبیر کو طے کر لیا یعنی ائمہ مجتہدین نے اور اہل علم نے

اس پر اجماع کر لیا کہ امہات سے مراد اصول ہیں اور بنات سے مراد فروع۔ تو تمام اصول اور تمام

فروع حرام ہیں۔

۴۔ اجماع میں ایک سوال یہ بھی آتا ہے کہ اگر دور صحابہؓ کا یادورتا بعین کا اجماع ہے تو

آخر ہمارے پاس اس کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں یہ اجماع ہو چکا

ہے یا تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہو چکا ہے؟ ایک تو بجائے خود سوال ہے اجماع کے

انعقاد کا کہ کن لوگوں کے اجماع اور اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ

ہمارے پاس ایک اجماع کے انعقاد کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ اجماع فی الواقع منعقد ہو

بھی چکا ہے یا نہیں؟

اجماع کے انعقاد کے علم کے دو طریقے ہیں۔ ۱۔ تواتر کے ذریعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ یہ اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ ۲۔ اخبار احاد کے ذریعہ سے یہ بات ہمارے سامنے نقل کی جا چکی ہو اور روایت کی جا چکی ہو کہ فلاں دور میں اس پر اجماع ہوا تھا۔

اگر اجماع کا نقل بطریق تواتر ہو تو یہ اجماع بالکل اپنے ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہے اور فی نفسہ بھی اجماع قطعی ہے۔

لیکن اجماع کی نقل اگر اخبار احاد کے ذریعہ ہوئی ہے اور تواتر کے ذریعہ سے نہیں ہوئی ہے تو پھر اس اجماع کو اجماع قطعی نہیں کہا جاسکتا، یہ اجماع، اجماع ظنی کہلائے گا۔ اس کے بعد اجماع دو قسم کا ہے۔

اجماع بسیط

ایک تو ہے اجماع مفرد جسے اجماع بسیط کہتے ہیں۔ اور ایک ہے اجماع مرکب۔ اجماع مفرد یا اجماع بسیط اسے کہتے ہیں کہ ایک دور کے اہل علم واجتہاد کا اتفاق حکم پر بھی ہو جائے اور حکم کی دلیل پر بھی ہو جائے۔ تو اگر دلیل اور ایک ہی حکم پر اجماع ہو تو اسے کہتے ہیں اجماع مفرد اور اجماع بسیط۔ جیسے کہ اس کے نظائر گزر چکے ہیں۔

۲۔ اجماع مرکب

اور ایک ہے اجماع مرکب۔ اجماع مرکب کا مفہوم یہ ہے کہ امت کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہو یعنی ایک دور کے اہل علم میں دو قول یا تین قول موجود ہوں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کا اتفاق ہے کہ ہر دو یا تین اقوال میں سے ایک قول حق ہے اور حق ان دو یا تین اقوال سے باہر نہیں ہے۔

اصولیین اسی بنا پر کہتے ہیں کہ

”اذا اختلفت الامة على قولين او على اقوال كان

ذلك اجماعاً منهم على ان ما عداه باطل“

جب ایک دور کے اہل علم دو قولوں یا تین قولوں پر متفق ہو جائیں تو یہ ان کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ انہی میں سے کوئی قول حق ہے اور حق ان ہی اقوال سے باہر نہیں ہے۔ اس لئے کہ حق اگر

انہی اقوال سے باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دور کی امت مسلمہ بالکل ایک غلط چیز پر جمع ہوگئی
یعنی ایک دور کی امت مسلمہ نے جو فیصلہ کیا کہ حق انہی میں سے ایک ہے اور حق حقیقت میں باہر ہو تو
ایسی صورت حال سے امت مسلمہ دو چار نہیں ہوگی۔ اسے اجماع مرکب کہتے ہیں اور اس کا نام ”
عدم القائل بالفصل“ ہے کہ قائل بالفصل نہیں ہے۔

اجماع مرکب کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ یا پیر سے خون نکل جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ صرف اسی مقام کو دھونا چاہیے جس مقام سے خون نکلا ہے۔
اعضائے وضو کی تطہیر اور ان کو دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں اس مقام کو بھی دھونا چاہیے اور اعضائے وضو کو بھی دھونے کی
ضرورت ہے، نئے سرے سے مکمل وضو کی ضرورت ہے۔

اب یہ دو قول ہمارے سامنے آگئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول
حق ہے۔ اب تیسرا قول باطل ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شخص پر نہ تو وضو لازم ہے اور نہ اس مقام
کا دھونا واجب ہے جہاں سے خون نکلا تھا۔ یہ تیسرا قول باطل ہے۔ اب حق ان دو میں سے ایک
قول ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم نہیں آتا اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم
آتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم آتا ہے اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم
نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول حق ہے۔ اب یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک
شخص یہ کہے کہ نہ تو بیوی کے چھونے سے وضو لازم آتا ہے نہ قے کرنے سے وضو لازم آتا
ہے۔ اب ان دو میں سے کسی ایک قول کا ماننا پڑے گا کہ یہ حق ہے۔ اسے کہتے ہیں اجماع
مرکب۔

حجیت قیاس

۱۔ دلیل قرآن سے :-

”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يُعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ“

(العنکبوت - ۲۳)

ترجمہ: یہ مثالیں لوگوں (کے غور و خوض) کے لئے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں۔

”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ (الحشر - ۲)

ترجمہ: پس عبرت حاصل کرو اے دیدہ بینار کھنے والو!

اعتبار کے معنی قیاس کے ہیں کیونکہ قیاس عربی میں ”اعتبار شئ بشئ“ کے معنی ایک چیز کو دوسری پر قیاس کرنا ہے۔

۲۔ دلیل حدیث سے :-

”انا اقضی بینکم بالرای فیما لم یُنزل فیہ وحی“

ترجمہ: جن معاملات کی وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ اپنی رائے سے کرتا ہوں۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا۔

”اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتهما فاذالم

تجد الحکم فیہما اجتهد رایک“

ترجمہ: جب تم قرآن و سنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کرو اور

جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

اسی قسم کے الفاظ آنحضرت ﷺ نے معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ سے اس

وقت فرمائے تھے جب آپ ﷺ نے انہیں قاضی بنا کر بھیجا تھا۔

تیسری دلیل:-

قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا۔
 ”اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندک“
 ترجمہ: مثال اور نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔

چوتھی دلیل:-

مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کئے ہیں ان کا جواب اسی طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی لیکن صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق ہوں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے۔

قیاس کے ارکان و شرائط:-

قیاس کے چار ارکان ہیں۔

۱۔ اصل، مقیس علیہ (جس چیز پر قیاس کیا جائے)

۲۔ فرع، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے)

۳۔ حکم، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے۔

۴۔ علت، وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔

قیاس

مفہوم

قیاس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ تقدیر یعنی اندازہ کرنا۔ کہا جاتا ہے کہ ”قس الشی بالشی“ یعنی ایک چیز کا دوسری چیز سے اندازہ کرنا یعنی ایک چیز کے طول و عرض کے معلوم کرنے کا اندازہ دوسری چیز کے ساتھ کرنا کہ اس کا طول و عرض اس دوسری چیز کے طول و عرض کے ساتھ برابر ہے یا اس کے ساتھ اس کا طول و عرض برابر نہیں ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ ”قس النعل بالنعل“ کہ جوتی کو جوتی کے ساتھ اور چپل کو چپل کے ساتھ اندازہ کرو یعنی اس کو اس کے ساتھ برابر کرو۔

قیاس کی تعریف

قیاس کا مفہوم شرعی یہ ہے کہ

”تقدیر الفرع بالاصل فی حکم والعلة“

کہ کسی فرع کو کسی اصل کے ساتھ حکم میں اور علت میں اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی کسی ایک جزوی کو کسی دوسری جزوی سے علت اور حکم میں مساوی قرار دینا۔ یہ قیاس کی تعریف ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”و یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ۔ قُلْ هُوَ اَذَىٰ فَاَعْتَزِلُوا
النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ“ (البقرہ۔ ۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں۔ کہہ دیجئے کہ یہ حیض گندگی ہے۔ پس اپنے آپ کو عورتوں سے حیض کی حالت میں بچاؤ۔

اس پر قیاس کیا جاتا ہے کہ عورت کے ساتھ لواطت بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ جس طریقہ سے حیض کی حالت میں علت موجود ہے کہ گندگی ہے تو یہ گندگی لواطت کی صورت میں بھی موجود ہے۔ تو لواطت کو انہوں نے حالت حیض میں وطی پر قیاس کیا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں علت بھی مشترک ہے لہذا دونوں میں حکم بھی مشترک ہونا چاہئے۔

”قیاس“ کے سلسلہ میں اختلاف

قیاس کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے کہ بذات خود قیاس حجت اور سند ہے یا قیاس حجت اور سند نہیں ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں۔ مثلاً خوارج کے نزدیک قیاس کی کوئی شرعی اور حقیقی اہمیت نہیں ہے۔ اور قیاس کو دین میں کوئی بھی قانونی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

ان کا استدلال ایک تو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

”بَيِّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ“

یہ قرآن ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔

جب تمام چیزوں کا بیان قرآن مجید میں ہو چکا ہے اور تمام چیزیں ہم قرآن مجید سے معلوم کر سکتے ہیں تو اب ہمارے لئے قیاس واجتہاد کی کیا ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک اور مقام پر یہ ارشاد ہے کہ

”مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ“ (الانعام - ۳۸)

کہ ہم نے کتاب میں کسی چیز کے متعلق کوئی تفریط اور کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بات تو وہ لوگ بھی مانتے ہیں جو قیاس کے قائل ہیں اور قیاس کی حجت تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس بہر حال علم یقینی کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس صرف ظن کو پیدا کرتا ہے گمان غالب کو پیدا کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ۔ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ
الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا“ (بنی اسرائیل - ۳۶)

کہ تم اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تمہیں علم حاصل نہ ہو۔ یعنی تمہیں یقین نہ حاصل ہو ایک ایسے غیر یقینی امر اور ایک ایسی ظنی چیز کے پیچھے مت پڑو۔ اس لئے کہ کان اور آنکھ اور دل ان میں سے ہر ایک چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید نے ہمیں روکا ہے کہ تم ایک ایسے ذریعہ علم کے پیچھے مت پڑو جو مفید علم یعنی مفید یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے۔

قرآن مجید میں ظن کی پیروی کی مذمت کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوٰى اَلْاَنۡفُسُ وَلَقَدْ جَآءَ هُمۡ
مِّنۡ رَبِّهِمۡ الْهُدٰى“ (النجم-۲۳)

یہ لوگ بھی پیروی نہیں کرتے اور نہیں پڑتے مگر ظن کے پیچھے اور خواہشاتِ نفس کے مرید بنے ہوئے ہیں۔ اور حالت یہ ہے کہ ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے ہدایت آچکی ہے۔

اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل پر ایک ایسا دور اور ایک ایسا زمانہ آیا کہ اس دور میں اور اس زمانہ میں ان کے اندر لونڈیوں کے بچے بہت زیادہ پیدا ہو گئے۔

”فَقَاسُوا بِمَا لَمْ يَكُنْ عَلٰی مَا قَدْ كَانَ فَضَلُوا وَ اضَلُّوا“
پس انہوں نے وہ چیزیں جو موجود نہیں تھیں ان کو موجود پر قیاس کر دیا۔ معدوم کو موجود پر قیاس کر دیا۔ ”فضلو و اضلو“ پس خود بھی گمراہ ہو گئے اور دیگر لوگوں کو بھی گمراہ کر دیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس و اجتہاد سے کام لیا۔ اگر ہم بھی قیاس اور اجتہاد سے کام لیں گے تو ہم بھی گمراہ ہو جائیں گے۔
لیکن ان معترضین کے علاوہ علماء کی بہت بڑی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ جس طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع کی دینی و شرعی اہمیت ہے اور یہ حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی طریقہ سے قیاس اور اجتہاد بھی بہر حال احکام شرعیہ کے معلوم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

مندرجہ بالا اعتراضات اور دلائل کے جوابات علماء یہ دیتے ہیں کہ

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد تو بالکل صحیح ہے کہ ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ“ کہ قرآن مجید ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔ لیکن اس کا ذکر نہیں ہے کہ وہ بیان کس نوعیت کا ہے۔ بیان کبھی عبارتہ، کبھی اشارۃ، کبھی دلالت اور کبھی اقتضاء ہوتا ہے۔ تو قیاس بھی کسی نئے حکم کو نہیں ثابت کرتا بلکہ قیاس حقیقت میں اس حکم کو ظاہر کرتا ہے جو حکم کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ یا اجماع کی اس علت سے

ثابت ہو چکا ہے۔

اصولیین اسی بنا پر کہتے ہیں کہ

”القیاس لیس بمشیت بل مظهر لما سبق بعلة

الاصل“

کہ قیاس حقیقت میں کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ تو صرف ظاہر کرتا ہے اس حکم کو جو حکم کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ یا اجماع سے ثابت ہو یعنی ان احکام میں جو علت مشترکہ کام کر رہی ہے اس علت کے ذریعہ سے جو احکام ثابت ہوں۔ قیاس کے ذریعے وہ احکام ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی طرح ”ما فرطنا فی الكتاب من شئی“ کا مطلب یہی ہے کہ ہم نے قرآن مجید میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ احکام بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے اصول عامہ بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے علل کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان علل سے نئے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان آیات کا تعلق ہے کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ”ولا تقف ما لیس لک به علم“ تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ ”ولا تقف ما لیس لک به علم بوجه“ یعنی اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تیرے پاس کسی طرح کا علم نہ ہو، نہ گمان غالب ہو نہ یقین ہو۔ یعنی مطلب یہ کہ محض مفروضات کے پیچھے اور محض توہمات کے پیچھے مت پڑو۔ یعنی اپنے دل سے بغیر کسی حقیقی دلیل کے مفروضہ گھڑ لیا اور اس مفروضہ کے پیچھے چل پڑے۔

ظن کا مفہوم

اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گمان غالب کی بنا پر ہم جو رائے قائم کریں وہ سرے سے علم ہی نہیں ہے۔ اور قرآن مجید میں جس ظن کی مذمت آئی ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقت میں لفظ ظن قرآن مجید میں اور لغت عربیہ میں تین مفہومات میں استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ کبھی تو ظن وہم کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی محض ایک فرضی تخیل، ایک توہم، جس کے لئے کوئی بھی حقیقی منشا موجود نہ ہو۔ قرآن مجید میں اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

”اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ“

یہ لوگ تابعداری نہیں کرتے مگر ظن کی محض فرضی تخیل کی یعنی جس کے پس پشت کوئی حقیقی ثبوت نہیں ہوتا۔ جسے فی الواقع ظنی ثبوت کہا جاسکے۔ اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

۲۔ اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو قیاس اسی فرضی تخیل کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس کے ذریعہ سے تو گمان غالب پیدا ہوتا ہے اور گمان غالب بھی علم کی ایک قسم ہے۔

۳۔ کبھی کبھی قرآن مجید میں ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے کہ

”وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ“ (البقرہ-۴۵)

اور اپنی مشکلات پر اللہ سے مدد چاہو نماز کے ذریعہ سے اور صبر کے ذریعہ سے ”وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ أُولَٰئِكَ يَلْمِزُونَ أَوْلِيَاءَهُمْ فِي هَدْيِهِمْ وَفِي عَمَلِهِمْ وَفِي مَوَدَّتِهِمْ وَفِي مَوَدَّتِهِمْ وَفِي مَوَدَّتِهِمْ“۔ مگر ان لوگوں پر بھاری نہیں ہیں جو خاشعین ہیں جو یقین کرتے ہیں اس بات پر کہ ہم اللہ سے ملاقات کرنے والے ہیں۔ ”وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اور وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ تو ظن کے تین معانی آتے ہیں۔

جہاں تک بنی اسرائیل کے واقعہ کا تعلق ہے تو بات اصل میں یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا جو قیاس ہوتا تھا وہ صرف سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا۔ ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا تھا کہ وہ احکام شرعیہ کو معلوم کر لیں۔

اور ہمارا قیاس اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم احکام شرعیہ کو معلوم کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مقصد اور ارادہ کی تبدیلی کے ساتھ احکام بدل جاتے ہیں۔

نبی ﷺ نے بنی اسرائیل کی حیلہ سازیوں کی مذمت فرمائی ہے کہ بنی اسرائیل کو جب یہ حکم دیا گیا کہ تم چربی کو استعمال مت کرو۔ چربی کو مت کھاؤ تو انہوں نے چربی سے گھی نکالنا شروع کیا اور گھی کو استعمال کرنے لگے۔ انہوں نے کہا ہم چربی کو استعمال نہیں کرتے گھی کو استعمال

کرتے ہیں۔

اسی طرح ان کو حکم دیا گیا کہ سینچر کے دن مچھلی کا شکار مت کرو تو انہوں نے سینچر کے دن تو گڑھے کھودنا شروع کئے اور مچھلیاں ان میں آنا شروع ہو گئیں اور مغرب کے وقت ان گڑھوں کے منہ دریا کی طرف سے بند کر دیتے تھے کہ اتوار کے دن پکڑ لیں گے اور کہتے تھے کہ شکار کھیلنے کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم مچھلیوں کو نہ پکڑیں۔ ہم نے تو مچھلیاں اتوار کے دن پکڑی ہیں سینچر کے دن تو ہم نے گڑھے کھودے ہیں۔ اور گڑھے کھودنے سے تو ہمیں منع نہیں کیا گیا۔ نبی اکرم ﷺ نے بنی اسرائیل کی ان حیلہ سازیوں کی مذمت کی۔

بعض مقامات پر خود نبی اکرم ﷺ نے کتاب النحل سے کام لیا ہے۔ مثلاً ایک دن ایک شخص جو غیر شادی شدہ تھا، بہت زیادہ کمزور تھا، دائم المریض تھا وہ زنا کرتے ہوئے پکڑا گیا۔ نبی ﷺ کے سامنے اس کو لایا گیا۔ اب حضور ﷺ کا یہ خیال تھا کہ اگر سوکڑوں کی سزا اسے دی جاتی ہے تو یہ فوراً مر جائے گا۔ حالانکہ اس کا مارنا شریعت کو مطلوب نہیں ہے۔ شریعت تو چاہتی ہے کہ اسے سزا بھی دی جائے اور یہ مرے بھی نہیں۔ اس لئے کہ یہ غیر شادی شدہ ہے اس کی سزا موت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی سزا یہی ہے کہ صرف اسے مارا جائے لیکن سوکڑوں کی سزا کے نتیجہ میں تو یہ مر جائے گا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اس مقام پر یہ کہا کہ کھجور کی ایک لمبی شاخ کو لے آؤ جس میں سوچھوٹے چھوٹے تنکے ہوں اور ایک ہی مرتبہ اس مریض کو مارو۔ اس طریقے سے سوزنات کا عدد پورا ہو۔ لیکن سوزنات کا جو مقصد منشا ہے وہ تو فوت ہوتا ہے اور وہ مقصد ”ایذاء“ ہے۔ اب یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے بظاہر ایسا کام کیا۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کا مقصد کیا تھا؟ آپ ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ دو چیزیں تھیں جو باہم متصادم تھیں۔ ایک طرف قانون عصمت نفس تھا۔ قانون عصمت نفس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بہر حال اس شخص کی جان بچ جائے اور دوسری طرف حد زنا تھا۔ تو حد زنا کو اگر صورت اور مقصد دونوں اعتبار سے جاری کیا جائے تو یہ شخص ہلاک ہوتا ہے۔ گویا حد زنا اور قانون عصمت نفس کے درمیان تصادم تھا۔ اب ان میں قانون عصمت نفس شرعی اہمیت کے لحاظ سے زیادہ تھا۔ لہذا نبی اکرم ﷺ نے حد زنا کی صورت پر عمل کیا۔ اگرچہ مقصد فوت ہو گیا۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد اور ارادوں کے اختلاف سے احکام بدلتے

ہیں۔ بنی اسرائیل کے قیاس کی مذمت تو اس لئے ہے کہ ان کا مقصد غلط تھا اور ہمارا مقصد صحیح ہے اس لئے کہ ہم تو احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے قیاس کرتے ہیں۔ ہمارے لئے تو اجتہاد ایک ناگزیر ضرورت ہے۔

قیاس۔ حجت شرعی ہے

جہاں تک ان لوگوں کے دلائل کا تعلق ہے جو کہتے ہیں کہ قیاس بہر حال حجت شرعی ہے اور اس کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ جس طریقہ سے کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ ان کے دلائل بھی موجود ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ ایک دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے پوچھا کہ ”بما تقضی یا معاذ؟“ کہ اے معاذ! تم بتاؤ تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟ جب تمہارے سامنے مختلف مسائل آئیں گے۔ تمہارے سامنے مختلف معاملات و مقدمات آئیں گے تو ان مسائل و معاملات و مقدمات میں تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟

”قال بكتاب الله تعالى“ تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔

”قال فان لم تجد“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی کتاب میں تمہیں اس مسئلہ کا حکم معلوم نہ ہوا؟

”قال بسنة رسول الله ﷺ“ تو حضرت معاذؓ نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعہ سے فیصلہ کروں گا۔

”قال فان لم تجد؟“ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر سنت میں بھی تمہیں کوئی حکم معلوم نہیں ہوا؟

”قال اجتهد برائی“ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”الحمد لله الذی و فق رسول رسولہ بما یرضی بہ
رسولہ“

ساری تعریفیں اس ذات پاک کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول ﷺ کے نمائندہ کو
اس بات کی توفیق دی جس بات پر اس کا رسول ﷺ راضی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاؤ کے جواب سے اور رسول اکرم ﷺ کی تائید و تصدیق
سے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجتہاد معرفت احکام شرعیہ کا ذریعہ ہے اور اس
سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اجماع کا تذکرہ اس بنا پر نہیں ہوا کہ نبی اکرم ﷺ جب تک بقید حیات تھے
اس وقت تک اجماع کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

۲۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ (الحشر۔ ۲)

ان الفاظ کو اگر عموم پر لیا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اپنے حالات کو دیگر لوگوں کے
حالات پر قیاس کرو۔ یا تم ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو۔ تم ایک چیز کا حکم دوسری چیز کے حکم
سے معلوم کرو۔ عام اس سے کہ تم اپنے حالات کو گزشتہ قوموں کے حالات پر قیاس کرتے ہو، تم
کسی ایک حکم شرعی کو کسی دوسرے حکم شرعی پر قیاس کرتے ہو، ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس
کرتے ہو۔

اگر عموم کے مفہوم میں ہم ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ کو لے لیں تو یہ
گویا قرآن مجید کی ایک دلیل ہو جائے گی اس بات پر کہ تم قیاس و اجتہاد سے کام لیتے رہو۔
لیکن اگر ہم ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ کو اسی سیاق و سباق میں رکھیں
جسے جس سیاق و سباق میں یہ جملہ آیا ہے تو یہاں جو استدلال ہے وہ ایک عقلی استدلال بن جائے
گا۔ مثلاً.....

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ
دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ۔ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوْا أَنَّهُمْ

مَا نَعْتُهُمْ حُصُونَهُمْ مِّنَ اللَّهِ... (الحشر-۲)

اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے ”اُخْرِجَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِأَوَّلِ الْحَشْرِ“ کہ

جس نے اول فوجی اجتماع میں اہل کتاب کے کفار کو اپنے حجروں سے نکال دیا۔ اور تمہارا یہ خیال نہیں تھا کہ یہ لوگ اپنے قلعوں سے نکلیں گے۔ اور ان کا یہ خیال تھا ”أَنَّهُمْ مَا نَعْتُهُمْ حُصُونَهُمْ مِّنَ اللَّهِ“ کہ یہ قلعے ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچائیں گے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو ان قلعوں سے نکال دیا اور اس کے بعد آخر میں آتا ہے کہ ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہود بنی نضیر کو اپنے قلعوں سے نکال دیا گیا، اپنے ملک کو انہیں چھوڑنا پڑا اور ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب نازل ہوا، اسی طرح تمہیں بھی چاہئے کہ تم بھی اپنے حالات پر غور کرو تا کہ تم بھی اس حشر سے دو چار نہ ہو جاؤ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں بنی نضیر کے اخراج کے لئے اور ان کی سزا کے لئے جو علت تھی وہ رسول اللہ ﷺ کی عداوت اور اسلام کی مخالفت تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسی طرح تم عداوت سے کام لیتے رہو گے اور رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرتے رہو گے تو تمہیں بھی اس قسم کے حالات سے دو چار ہونا پڑے گا۔

یہ تو آیت کا صریح مفہوم ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ تم اپنے حالات کو ان کے حالات پر اس بنا پر قیاس کرو کہ تمہارے درمیان علت ایک ہے جو کفر و عداوت ہے۔

تو اسی طریقہ سے قیاس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ہم ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس کرتے ہیں اس بناء پر کہ ان کے درمیان جو علت ہوتی ہے وہ ایک ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے بذات خود کبھی کبھی قیاس و اجتہاد سے کام لیا ہے۔

مثال کے طور پر ایک عورت حجة الوداع میں آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ

یا رسول اللہ ﷺ! ”ان ابی ادرکہ الحج وهو شیخ کبیر لا

یستطیع علی الراحلة“

کہ میرے باپ کو حج کے فریضہ نے ایک ایسے وقت میں آ پکڑا ہے کہ وہ بہت بوڑھے

ہیں اور وہ کسی سواری یا کسی اونٹ پر بالکل ٹھہر ہی نہیں سکتے۔ کیا میرے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کر لوں یا میں ان کی طرف سے کسی کو حاجی مقرر کر لوں۔ تو کیا یہ بات جائز ہوگی؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”ارایت لو کان علی ابیک دین ! فقضیتہ اما کان

یؤدی عنہ“

تم یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر کسی کا قرضہ ہوتا اور تم اس قرضہ کو ادا کرتیں تو اس کی طرف سے یہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ ﷺ وہ تو ادا ہوتا۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

”فدین اللہ احق بالقبول والقضاء“

اللہ تعالیٰ کا قرضہ ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے اور وہ تو بطریق اولیٰ ادا ہوتا جب کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہاں حج کو بندوں کے حقوق پر قیاس کر لیا اور قیاس و اجتہاد کے ذریعہ سے اسے جواب دے دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس حجت ہے اور اس کے ذریعہ سے احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔

دوسری مثال یہ ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”الہرة لیست بنجسیة انما هی من الطوافین علیکم

والطوافات“

کہ بلی ناپاک نہیں ہے بلکہ یہ طواف کرنے والوں میں سے ہے۔ یعنی تمہارے پاس اس بلی کا آنا جانا بہت زیادہ ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ جیسے گھر کے غلام، لونڈیاں، خادم اور چھوٹے چھوٹے بچے ہر وقت گھر میں داخل ہوتے رہتے ہیں اور ان پر یہ پابندی نہیں ہے کہ وہ گھر میں جب داخل ہوں تو اجازت لیں۔ صرف تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں ان کو اجازت لینا ضروری

ہے۔ ایک عشاء کے بعد کا وقت، دوسرے صبح کے وقت اور تیسرے دوپہر کے وقت۔

اللہ تعالیٰ نے وہاں فرمایا ہے کہ

”طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ (النور-۵۸)

یعنی تمہارے اور ان کے درمیان آپس میں آنا جانا بہت ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ ان افراد کے آنے جانے کی جو علت ہے یہی علت بلی

کے لئے بھی ہے۔ اسی لئے بلی کے جھوٹے کونا پاک نہیں ہونا چاہئے۔

اس کے بعد اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ قیاس کی شرائط کیا

ہیں؟ قیاس کا رکن کیا ہے؟ قیاس کا حکم کیا ہے؟ اور قیاسات کے جوابات کس طرح دیئے جاتے

ہیں؟ اور قیاس کو کس طریقہ سے دفع کیا جاتا ہے؟

صحت قیاس کی شرائط

۱۔ قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ ایک نص میں ایک ایسا حکم نہ ہو جو کسی ایک خاص

موقع و محل سے مخصوص ہو۔ اگر نص میں کوئی ایسا حکم ہے جو کسی خاص موقع و محل سے مخصوص ہے تو

اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے کسی اور محل کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔

مثال کے طور پر ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَأُتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ“ (البقرہ-۲۸۲)

تم اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ مقرر کرلو۔

اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کا نصاب دو مرد ہیں۔

”فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَيْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ

الشُّهَدَاءِ“

اور اگر دو مرد نہیں ہیں تو بس ایک مرد اور دو عورتیں۔

لیکن نبی اکرم ﷺ نے اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

”مَنْ شَهِدَ لَهُ خَزِيمَةٌ فَهُوَ حَسْبُهُ“

جس شخص کے لئے خزیمہ بن ثابت انصاری گواہی دے تو یہ اُس کے لئے کافی

ہے۔ یعنی ایک خزیمہ کی گواہی کو نبی اکرم ﷺ نے دو گواہوں کے برابر کر دیا۔ ان کی ایک شہادت کو دو شہادت کے برابر قرار دیا۔

نبی اکرم ﷺ نے یہاں اس عام قانون سے خزیمہ بن ثابت کو استثناء کی حیثیت دی ہے۔ اس کا واقعہ یہ ہوا کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی اور آپ ﷺ نے اس دیہاتی کو رقم دے دی۔ اس کے بعد وہ دیہاتی آیا اور جھگڑنے لگا اور کہا کہ مجھے آپ نے رقم نہیں دی، مجھے رقم دیجئے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا بھئی میں تمہیں رقم دے چکا ہوں۔ اس نے کہا اس کا کیا ثبوت ہے؟ مجھے کوئی رقم نہیں ملی۔ تو اس مقام پر یہی خزیمہ بن ثابت موجود تھے۔ انہوں نے کہا کہ میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں یا رسول اللہ ﷺ کہ آپ نے اس دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ آپ کس طریقہ سے یہ گواہی دیتے ہیں حالانکہ آپ تو اس موقع پر موجود نہیں تھے جس وقت میں اس دیہاتی کو پیسے دے رہا تھا۔ تو خزیمہ بن ثابت نے جواب دیا کہ جب ہم آسمان کی خبروں کے متعلق آپ ﷺ کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ ﷺ کے بیان پر ہم اعتماد کرتے ہیں تو کیا اس بات پر ہم اعتماد نہیں کریں گے کہ آپ ﷺ نے ایک دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے۔

تو اس جواب سے نبی اکرم ﷺ کو ایسی مسرت حاصل ہوئی کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”من شهد له خزيمه فهو حسبه“

جس شخص کے لئے خزیمہ شہادت دیں وہ اس کے لئے کافی ہے۔

تو اس عمومی قانون شہادت سے نبی اکرم ﷺ نے حضرت خزیمہ کو مستثنیٰ قرار دیا۔

اب ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خزیمہ بن ثابت پر حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک حضرت خزیمہ کی شہادت دو شہادتوں کے مساوی ہے تو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شہادت تو دو شہادتوں کے بطریق اولیٰ مساوی ہونی چاہیے۔ اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا مقام تو حضرت خزیمہ سے بہت بلند ہے۔ اس قسم کے قیاس ہم نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ تو حضرت خزیمہ کی ایک جزئی فضیلت ہے اور ایک جزئی فضیلت کے طور پر رسول اکرم ﷺ نے ان کو بطریق خاص اس عمومی قانون شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔ اب یہ

استثناء صرف خزیمہ کے ساتھ خاص ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کسی اور کو مستثنیٰ نہیں قرار دیا۔ اب قیاس کے ذریعہ سے ہم استثناء نہیں کر سکتے۔ استثناء اگر کسی قانون سے ہو سکتا ہے تو وہ نص کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

ہم یہ ثابت کریں کہ تمام نصوص مستقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ کہیں کسی خاص نص کے متعلق یہ ثابت کیا جائے کہ اس نص کا حکم تعبدی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے لیکن اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ لیکن اصل بات یہی ہے اور نصوص کے متعلق رائج غالب یہ ہے کہ نصوص شرعیہ میں غالب اکثریت ان نصوص کی ہے جن کے لئے کوئی نہ کوئی علت ضرور موجود ہے۔ ان کے احکام کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلائل سے یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ قیاس حجت ہے۔ اور قیاس کے ذریعہ سے احکام کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر شرعی نصوص کے لئے کوئی علت نہ ہو اور کوئی سبب نہ ہو تو پھر قیاس واجتہاد کی کیا بنیاد باقی رہے گی؟

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ خاص طور پر یہ نص بھی ان نصوص میں سے ہے جن کے لئے باقاعدہ علت اور سبب موجود ہے۔

اور تیسری چیز ہم اس سلسلہ میں یہ ثابت کریں کہ اس نص کے سلسلہ میں فلاں چیز علت ہے اور فلاں چیز علت نہیں ہے۔

مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اس سلسلہ میں فلاں نص موجود ہے، قرآن مجید کی آیت موجود ہے، نبی اکرم ﷺ کی حدیث موجود ہے۔ تو اس سلسلہ میں تین چیزوں کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلی چیز یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کے متعلق یہ بات بالکل طے شدہ ہے کہ ان کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ جب تک ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کریں کہ فلاں نص تعبدی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی علت کے پونہی

ایک حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے۔ اس تصور کے بغیر ہم یہ سمجھیں گے کہ ہر نص کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے متعلق نص کے لئے بھی ایک علت موجود ہے اور یہ نص خاص طور پر ایک تعدی نص نہیں ہے۔

اور تیسری بات ہم نے یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے لئے جو علت ہے وہ اس کا نشہ آور ہونا ہے اور شراب کی دیگر اوصاف حرمت کے علل نہیں ہیں۔ اس کے بعد ہم آگے چل کر اور چیزوں کو اس پر قیاس کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح شراب نشہ آور ہے اس لئے حرام ہے اسی طرح افیون بھی نشہ آور ہے تو حرام ہوگی۔ گویا قیاس کے لئے ان تین چیزوں کو ثابت کرنا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت ہو وہ ایک حکم شرعی ہے اور پھر اسی حکم کو بعینہ بغیر کسی ایک تغیر کے ایک دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کیا جائے۔ اور پھر یہ ہے کہ وہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہو یعنی وہ اس سے کم حیثیت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مقیس ایسا جزئی واقعہ ہو جس کے بارے میں شریعت کی کوئی نص موجود نہ ہو۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شرط ہے لیکن حقیقت میں یہی ایک شرط چار شرائط کو متضمن ہے۔

۱۔ یہ کہ جس حکم کو ہم اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں، جس حکم کو ہم منصوص کی طرف سے غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں۔ (منصوص کو مقیس علیہ بھی کہتے ہیں اور اصل بھی کہتے ہیں۔ اور غیر منصوص کو فرع اور مقیس کہتے ہیں)

یعنی جب ہم کسی حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی کریں تو وہ حکم، حکم شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ

امام شافعیؒ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ قیاس کے ذریعہ سے ہم ایک حکم لغوی کو بھی اصل سے فرع کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ جو شراب انگور کے پانی سے بنائی جاتی ہے جب کہ وہ جوش کرے اور جھاگ پھینک دے۔ اس کو ہم شراب کہتے ہیں۔ تو اس پر خمر کے اطلاق کی علت یہ ہے کہ وہ نشہ آور ہے۔ اس لئے کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل کو چھپانا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز بھی عقل کو چھپاتی ہے، جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اس پر خمر کے لفظ کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اب یہ قیاس لغوی ہے یعنی خمر کے نام کا اطلاق شرعی حکم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق لغت عربیہ سے ہے۔ عربی لغت کے لحاظ سے کس چیز پر ہم خمر کے لفظ کا اطلاق کریں اور کس چیز پر نہ کریں۔ تو امام شافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ خمر کے لفظ کے اطلاق کے لئے جو علت ہے وہ مخامرت عقل ہے یعنی عقل پر پردہ ڈالنا ہے یعنی عقل میں نشہ پیدا کرنا ہے۔ اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اسے ہم (شافعیہ) خمر کہتے ہیں۔ تو اس کا معنی یہ ہے کہ افیون وغیرہ بھی خمر ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کا مقصود یہی ہے کہ حکم شرعی کو مقیس علیہ سے متعدی کر کے مقیس میں کو ثابت کیا جائے لیکن ایک حکم لغوی کی اس بات کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ لفظ خمر کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے کس چیز پر نہیں ہوتا اس کا تعلق قیاس سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق علت سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عرب کے محاورات سے ہے۔ یعنی اہل زبان اپنے محاورات میں خمر کا اطلاق کس چیز پر کرتے ہیں اور کس چیز پر نہیں کرتے ہیں۔

جہاں تک وجہ تسمیہ کا تعلق ہے کہ خمر کو اسی لئے خمر کہتے ہیں کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل پر پردہ ڈالنا۔ اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہو اسے ہم خمر کہیں۔ اگر اس سلسلہ کو ہم آگے بڑھائیں تو وہ بات ہو جائے گی جو ایک حنفی اور شافعی کی گفتگو سے واضح ہو گئی تھی اور وہ یوں تھی کہ

ایک حنفی نے بعض شافعیہ سے یہ پوچھا کہ قارورہ کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ قارورہ کہتے ہیں شیشی کو کہ شیشی کو کیوں قارورہ کہتے ہیں؟

اس نے جواب دیا کہ قارورہ قرار سے لیا گیا ہے۔ تو شیشی کو قارورہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی پانی مقرر ہوتا ہے یعنی پانی قرار پکڑتا ہے۔ پانی اس میں ٹھہرتا ہے۔

تو حنفی نے جواب دیا کہ تمہارا جو پیٹ ہے اس میں بھی تو ایک حد تک پانی ٹھہرتا ہی ہے۔ تو اسے بھی قارورہ کہیں گے۔

پھر حنفی نے پوچھا کہ یہ جر جر (جو ایک قسم کی گھاس ہے) یہ جر جر کو جر کیوں کہتے ہیں؟ اس نے کہا کہ جر جر کو جر اس لئے کہتے ہیں کہ

”بانه يتجر جر على وجه الارض اى يتحرك على

وجه الارض“

یہ زمین کے رخ پر حرکت کرتی ہے۔

تو کہا گیا کہ یہ جو تمہاری داڑھی ہے یہ بھی روئے زمین (چہرے) پر حرکت کرتی ہے تو کیا اسے بھی جر جر کہیں گے۔

اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ ایک لفظ کا اطلاق کسی چیز پر ہوتا ہے اور کسی چیز پر نہیں ہوتا اس کا ثبوت قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت محاورات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ زنا کا اطلاق لواطت پر بھی ہونا چاہیے اس لئے کہ زنا کو زنا کیوں کہتے ہیں اس کی علت کیا ہے؟ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی کو بہانا ہے، لہذا مائے منی کو بہانا ایک ایسے محل میں جو حرام ہے اور محل شہوت ہے اور محل لواطت یہ بھی حرام ہے، محل شہوت ہے تو اس پر بھی زنا کا اطلاق ہونا چاہیے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ لغت سے کس چیز پر زنا کا اطلاق ہوتا ہے اور کس چیز پر نہیں ہوتا؟ اس کا تعلق تو محاورات عرب سے ہے۔ قیاس اور اجتہاد کے ذریعہ سے اس قسم کے احکام کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی طرف متعدی کر دیا

جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہوتا ہے اسی طرح ایک غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ جوار شاد ہے کہ

”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ ط فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا“ (المجادلہ-۳)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طریقہ سے غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے۔ مسلمان جس طریقہ سے ظہار کے بعد اپنی بیوی کے قریب نہیں جاسکتا تو مناسب یہ ہے کہ غیر مسلم بھی اپنی بیوی کے قریب ظہار کے بعد نہ جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر قیاس نہیں ہو سکتا اور اس لئے نہیں ہو سکتا کہ مسلمان کے بارے میں جو ظہار ہے، ہم مانتے ہیں کہ اس ظہار کے نتیجہ میں وطی کی حرمت آتی ہے لیکن وہ حرمت مقید ہے یعنی اس وقت تک وہ حرمت ہے جب تک کہ وہ کفارہ ادا نہ کر دے۔ لیکن کفارہ کی ادائیگی کے بعد وہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن غیر مسلم کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں پر بھی وطی کی جو حرمت ہے وہ کفارہ کی ادائیگی تک ہے اور کفارہ کی ادائیگی کے بعد یہ حرمت ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ کفارہ یہ عبادت ہے اور غیر مسلم ادائے عبادت کا اہل نہیں ہے۔ غیر مسلم تو عبادت ادا نہیں کر سکتا۔ عبادت کی ادائیگی کا مقصد تو یہ ہے کہ ثواب حاصل ہو اور غیر مسلم کے تمام اعمال خبط ہیں۔ اگر ہم قیاس کے ذریعہ سے غیر مسلم ذمی کے ظہار کو بھی صحیح قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کی حرمت تو کفارہ تک موقت ہو جائے گی اور غیر مسلم کے حق میں جو حرمت ہے وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے برقرار رہے گی۔ یعنی ذمی غیر مسلم پر بیوی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی اور اگر مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کے لئے حرام ہو جائے گی اس وقت تک جب تک کہ وہ کفارہ نہ ادا کرے اور ذمی تو کفارہ ادا نہیں کر سکتا۔

اب ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جو حکم مسلمان کے بارے میں ہے، ہم وہی حکم بعینہ قید کفارہ کے ساتھ غیر مسلم کی طرف ہم متعدی نہیں کر سکتے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ معلوم ہوئی کہ مقیس، مقیس علیہ کے ساتھ مشابہ ہو۔ یعنی مقیس،

مقیس علیہ سے کم نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے جو اس مثال سے ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ! میں نے نسیان کے عالم میں کچھ کھاپی لیا تو کیا میرا روزہ ٹوٹ گیا یا میرا روزہ باقی ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

”قم علی صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک“

تم اپنے روزہ کو اسی طرح سے قائم کرو اس لئے کہ اللہ نے تمہیں کھانا کھلایا ہے اور اللہ نے تمہیں پانی پلا لیا ہے۔ اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم اس پر حالت اکراہ کو اور حالت خطا کو قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک شخص کو روزہ یاد تھا اور اس نے منہ میں پانی ڈالا اور بے احتیاطی کی وجہ سے پانی کا کوئی قطرہ اس کے پیٹ میں چلا گیا تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے۔ ایک شخص کو اگر مجبور کیا گیا کہ تم روزہ توڑ دو ورنہ ابھی میں تمہیں جان سے مار دیتا ہوں تو مناسب یہ ہے کہ اس کا روزہ بھی نہ ٹوٹے۔ یہ قیاس ہم نہیں کر سکتے اور اس لئے نہیں کر سکتے کہ اس مقام پر خاٹی اور مکہ کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص روزہ بھول گیا ہے تو یہ عذر ایسا عذر ہے جو صاحب شریعت کی طرف سے پیش آیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کے دل سے اور اس کے حافظے سے روزہ کی یاد محو کر دی ہے۔ لیکن خاٹی خود بے احتیاطی کر رہا ہے جب کہ مکہ کے ہاتھ میں جو عذر ہے وہ صاحب شرع کی طرف سے نہیں ہے کسی اور طرف سے ہے۔ تو مکہ اور خاٹی کا عذر کم درجہ کا ہے اور صاحب شرع کی طرف سے بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ صورت خطا اور صورت اکراہ میں اگر کسی شخص نے کچھ کھایا یا پیا تو اس پر قضا لازم آئے گی اور صورت نسیان میں قضا نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

۶۔ چھٹی شرط یہ ہے جب ہم ایک فرع کو اصل پر قیاس کرتے ہیں۔ وہ فرع ایسا فرع ہو کہ اس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اگر ایک جزئیہ فرع یا مقیس میں ایک نص موجود ہے تو اس صورت میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مثلاً کفارہ قتل خطا میں اللہ تعالیٰ نے یہ قید لگائی کہ

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً (النساء۔ ۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر وہ

نادانستہ طور پر ہو سکتا ہے کہ ایک مسلمان دوسرے کو قتل کرے۔

”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا“

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر قتل کرے پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا ہے کہ اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔

”فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ“

اور جو شخص مومن غلام کو آزاد کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ پے درپے دو مہینے روزے رکھے۔

اب یہاں پر تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کر دے جو مومن ہو۔ کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

”فَكْفَارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ (المائدہ-۸۹)

مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس درمیانی طعام میں سے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلایا کرتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

تو یہاں رقبہ کے ساتھ مومن کی قید نہیں ہے۔ بس یہ ہے کہ تم کسی ایک غلام کو آزاد کر دو۔ کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا“ (المجادلہ-۳)

اب یہاں پر بھی یہ ہے کہ

”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا“

(المجادلہ-۳)

اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اس کے بعد اپنے قول سے رجوع

کرتے ہیں، بیویوں سے مجامعت کا ارادہ کرتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اگر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں۔ یہاں رقبہ کے ساتھ مومن کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ ہم کفارہ ظہار کو اور کفارہ یمین کو قتل خطا کے کفارہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں مومنہ کی قید ہے تو ہم قیاس کے ذریعے سے قید کو یہاں بھی لگوانا چاہتے ہیں۔

ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیے اور کفارہ یمین میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیے۔ کافر غلام کو اگر وہ آزاد کرے گا تو کفارہ ظہار اور کفارہ یمین ادا نہیں ہوگا جس طریقہ سے قتل خطا کا کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یہاں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے بارے میں تو ایک نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فتنحیرو رقبہ اور تنحیرو رقبہ کا لفظ مطلق ہے۔ تو مطلق اپنے اطلاق کے ذریعہ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے غلام کی آزادی کفارہ کی ادائیگی کے لئے صحیح ہے چاہے وہ غلام مومن ہو چاہے غلام کافر ہو۔ تو اس بنا پر ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

۷۔ ایک اور شرط جو قیاس کی صحت کے لئے ہے وہ یہ ہے کہ جو حکم، اصل میں ہے مقیس علیہ میں ہے، وہ حکم خود قیاس کے مخالف نہ ہو۔

اگر ایسا حکم جو اصل میں موجود ہے اور وہ قیاس اور عقل کے مخالف ہے تو اس حکم پر ہم دیگر چیزوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔

فقہانے اسی بنا پر یہ کہا ہے کہ جو حکم کسی خاص نص کے ذریعہ قیاس کے خلاف ثابت ہوتا ہے اسی حکم کو ہم اپنے موضوع نص پر محمول کریں گے۔ اسی کو اپنے مقام پر ہم مقید کریں گے۔ دوسری چیز کو ہم اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

”الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة

جميعاً“

تم میں سے جو شخص خندہ قہقہہ نماز میں کرے تو وہ نماز اور وضو دونوں کو لوٹائے۔

نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ایسا ہے کہ قیاس کے موافق نہیں ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب قہقہہ کے ذریعہ سے ایک انسان کے بدن سے نجاست خارج نہیں ہوئی تو اس کا وضو کیسے ٹوٹا؟ اس پر وضو کا اعادہ کیسے؟ لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کا ایک حکم ہے اور آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل بہر حال ضروری ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھیں گے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کس موقع اور کس محل میں ہے؟

وہ موقع اور محل یہ ہے کہ ایک بار نبی اکرم ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تھے اور صحابہ کرام ان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک نابینا صحابی آئے اور وہ راستہ میں گڑھے میں گر گئے تو اس پر لوگ ہنسنے لگے۔ نبی اکرم ﷺ نے ان لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ

”الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة

جميعاً“

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو شخص نماز سے باہر ہو وہ خندہ قہقہہ کرے تو اس کا وضو بھی ٹوٹ سکتا ہے اور جس نے نماز جنازہ میں خندہ قہقہہ کیا اس کا وضو بھی ٹوٹ گیا۔ یہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ یہ حکم بذات خود قیاس کے خلاف ہے۔ اس حکم کو ہم اس موقع محل میں قرار دیں گے کہ اس جیسا ایک اور موقع محل ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ نماز اور وضو ٹوٹ گیا دیگر مقامات پر اسے ہم متعدی نہیں کر سکتے۔

مالکیہ کا ایک اصول ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی بجائے خود کم ہو یا زیادہ اگر پانی میں کوئی نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس نجاست کے ذریعہ پانی کا رنگ یا بو یا مزہ متغیر نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا، پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير لونه او طعمه

”او ریحہ“

کہ پانی پاک کرنے والا ہے اور کوئی چیز پانی کو ناپاک نہیں کر سکتی مگر وہ چیز پانی کو ناپاک کرتی ہے جو پانی کے رنگ یا بو یا مزہ کو بدل دے۔

مالکیہ نے اب اس حدیث سے یہ اصول تو قائم کر لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ ہر وہ نجاست جس کی وجہ سے پانی کے رنگ یا بو یا مزہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا اس نجاست کے گر جانے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری طرف ایک حدیث موجود ہے کہ جس میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”يَغْسِلُ الْاَنَاءَ مِنْ وَلَوْغِ الْكَلْبِ سَبْعًا“

کہ ایک برتن میں اگر کتا پانی پیئے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

”وَ اغْسِلْهُ ثَامِنَةً بِالْتَرَابِ“

اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی کے ذریعہ دھو ڈالو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث پر ہمارا عمل ہے۔ یہ حدیث اگرچہ قیاس کے مخالف ہے اور اس عام اصول کے مخالف ہے جو اس حدیث سے نکلتا ہے۔ مالکیہ کے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کتا اگر پانی پی لے اور برتن میں باقی پانی رہ جائے تو اس کے رنگ میں بو میں اور مزہ میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ تو مناسب یہ ہے کہ یہ پانی ناپاک نہ ہو۔ اگر پانی ناپاک نہیں ہے اور اس اصول کے مطابق وہ پاک ہے تو برتن کیسے ناپاک ہو گیا؟ حالانکہ کتے کی زبان کی ملاقات پانی کے ساتھ ہوئی ہے برتن کے ساتھ تو نہیں ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جس کی کوئی توجیہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ ایک حکم تعبدی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے ایک خاص ذمہ داری ہم پر ڈال دی ہے۔ تو مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ اس برتن کو دھولیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ

ہم اس کتے پر سو کو قیاس نہیں کر سکتے کہ جس طرح کتے کے پانی پی لینے کی وجہ سے

برتن کو سات مرتبہ دھولینا ضروری ہے۔ اسی طرح خنزیر بھی اگر کسی برتن میں پانی پی لے تو وہ بھی سات مرتبہ دھولینا چاہیے۔ اس قسم کا قیاس ہم نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ نص کا جو حکم ہے وہ غیر معقول المعنی ہے یعنی تعبدی ہے اور اس کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

۸۔ قیاس کی صحت کے لئے ایک آخری شرط یہ ہے کہ اگر ہم کسی نص کے حکم کو یا کسی اجماعی حکم کو معلل قرار دیں یعنی حکم کی علت تلاش کریں اور اسی علت کی بنا پر ہم کسی ایک اور جزئیہ کو منصوص پر یا اجماعی مسئلہ پر قیاس کریں تو شرط یہ ہے کہ اس تعلیل کے ذریعہ اور اس قیاس کے ذریعہ نص کا وجود ناگزیر ہے کہ پہلے حکم نص کے مقام اور اجماع کے مقام میں موجود تھا متعدد نہیں تھا۔ تو قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے ہم نے اس حکم کو ایک جزئیہ کی طرف سے دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کر دیا۔ لیکن اس کے علاوہ ضروری ہے کہ کوئی دوسرا تغیر اس منصوص حکم میں یا اس اجماعی حکم میں تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے باہر نہ ہو۔ ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ہو سکتا ہے۔ اس آخری شرط پر دو سوالات آگئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے تو یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

” لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء “

اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ کسی طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو مگر یہ کہ ایک طعام مساوی کو تم طعام مساوی کے بدلہ میں بیچو۔

یعنی گندم اور جو وغیرہ وہ تم مساوی کو مساوی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔

مثال کے طور پر ایک سیر ایک سیر کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو، ایک من ایک من کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ طعام کو تم طعام کے بدلہ میں بیچو اور اس میں مساوات کی شرط کی رعایت نہ کی گئی ہو۔

اس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھی طعام کے بدلہ میں ناجائز ہے۔ اس لئے کہ مساوات کے بغیر نبی اکرم ﷺ نے ہر قسم کا طعام بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر طعام قلیل ہو یا کثیر ہو اور حالت کوئی بھی ہو یعنی ہم تخمیناً ایک طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں بیچتے ہوں تو یہ خرید و فروخت کی ساری صورتیں ناجائز ہیں۔

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کے لئے ایک علت کی تلاش کی ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ طعام کا بیچنا طعام کے بدلہ میں جونا جائز ہے تو اس کی حرمت اور ناجائز ہونے کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ طعام کو اپنی جنس کے بدلہ میں بیچنا یعنی گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچنا، جو کو جو کے بدلہ میں بیچنا، سونے یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا، کھجور اور نمک کو کھجور اور نمک کے بدلہ میں بیچنا، یہاں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو رہا ہے۔ اور دوسری علت یہ ہے کہ یہاں پر کیل یا وزن موجود ہے۔ یعنی یہ چار چیزیں یہ تو کیلی ہیں یعنی پیمانے کے ذریعہ سے ان کی خرید و فروخت کا انتظام ہوتا ہے۔ اور سونا اور چاندی یہ وزنی ہیں۔ تو اس تعلیل اور قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام کی ایک منہ کی کا بیچنا دو منہ کی کے بدلے میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ایک منہ کی یا دو منہ کی جو گندم ہے وہ کسی پیمانہ یا کسی وزن کے ماتحت نہیں آتی۔ تو تم (حنفیہ) نے تو یہ شرط لگائی تھی کہ قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نص کا حکم متغیر نہیں ہونا چاہیے لیکن یہاں اس تعلیل کے ذریعہ سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مساوات کے بغیر ایک طعام کو طعام کے بدلہ میں سرے سے نہ بیچا جائے۔ چاہے وہ ایک منہ کی ہو یا ایک منہ کی سے زیادہ ہو۔ لیکن اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ ایک منہ کی طعام کو ہم دو منہ کی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہیں۔ تو اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے تم (حنفیہ) نے نص کا حکم بدل دیا۔ حالانکہ اے حنفیہ تم خود یہ شرط لگا چکے ہو۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں پر ہم نے نص کے حکم کو اگر بدل دیا ہے تو وہ تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے نہیں بدلا بلکہ خود اس نص کا یہ تقاضا ہے کہ ایک منہ کی طعام کا بیچنا دو منہ کی کے بدلہ جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

” لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سوا بسواء “

کی جو عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے صریح نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواء کا مفہوم تو مساوات ہے۔ اور مساوات ایک حالت ہے اور طعام اعیان کے قبیل میں سے ہے۔ احوال کا استثناء اعیان اور ذوات سے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ میں یہ ضروری ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو۔ اب مساوات کی جو حالت ہے وہ طعام کی جنس میں سے نہیں ہے۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے اور حنفیہ نے بھی تاویل سے کام لیا

ہے۔

شافعیہ استثناء کی جانب میں تاویل کرتے ہیں اور حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سواء سے مراد ہے طعام مساوی اور بسواء سے مراد ہے بطعام مساو۔ تو حدیث کی تاویل یہ ہوگئی کہ

” لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویاً بطعام مساو“

کہ تم کوئی طعام نہ بیچو مگر جو طعام مساوی ہو طعام مساوی کے بدلہ۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی کا بیچنا طعام مساوی کے بدلہ میں یہ حالت استثناء کے اندر داخل ہے۔ یہ تو حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ طعام کے بیچنے کی ہر صورت وہ ممانعت اور نہی کے تحت داخل ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم طعام کثیر کو بھی طعام کثیر کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو اور طعام قلیل کو بھی طعام قلیل کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو۔ کیونکہ اگر یک مٹھی طعام کو ہم دو مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچتے تو یہاں مساوات نہیں ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

شافعیہ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے لیکن انہوں نے استثناء کی جانب میں تاویل کی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ سواء سے مراد ہے مساویاً۔

حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ سواء کا جو اصل مفہوم ہے وہ تو حالت مساوات ہے۔ اب حالت مساوات کی استثناء طعام سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طعام اعیان میں سے ہے اور مساوات احوال اور اوصاف میں سے ہے۔ احوال اور اوصاف کا استثناء اعیان میں سے صحیح نہیں ہے۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں اول کلام میں لفظ احوال مقدر ہے تو عبارت کی تاویل تقدیر یہ ہے کہ

” لا تبعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال الا حالة المساواة“

کہ تم طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو کسی حالت میں مگر حالت مساوات میں

بیچو۔

اب یہاں ہم اول کلام میں اس قسم کے احوال کو معتبر قرار دیں گے جو احوال حالت مساواة کی جنس سے ہیں تو وہ احوال جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں یہ وہ احوال ہیں جو کثیر میں جاری ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ معہ کی جنس ایک ہی ہونی چاہیئے۔ تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ کہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے طعام کے بیچنے سے ممانعت کی ہے ان حالات میں جو حالت مساوات سے قریب ہوں اور حالت مساوات کی جنس سے ہوں۔ اور حالت مساوات کے ساتھ جو قریب ہیں یہ وہ حالات ہیں جو طعام کثیر میں موجود ہیں۔ تو تقدیر عبارت یہ ہے کہ

” لا تبیعوا الطعام الكثير بالطعام الكثير الا حالة

المساواة“

کہ تم طعام کثیر کو بہت زیادہ طعام کو طعام کثیر کے بدلہ حالت مفاضلہ میں جب کہ یقینی طور پر ایک طرف طعام زیادہ ہے اور حالت انکل میں نہ بیچو۔ لیکن حالت مساوات میں تم طعام کو طعام کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔ اب ایک مٹھی طعام کا دوسری مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچ دینا طعام قلیل ہے اور سرے سے نبی اکرم ﷺ کی ممانعت اس کو متناول نہیں ہے۔ اور حکم نص میں جو تغیر آیا ہے وہ استثناء کی دلالت کی بنا پر آیا ہے۔ یہ ہماری تعلیل اور قیاس کی بنا پر نہیں آیا ہے۔

دوسرا مسئلہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں قیمت بھی دی جاسکتی ہے یا

نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ :

” فی خمس زود من الابل شاة“

کہ اگر ایک شخص کے پاس پانچ اونٹ ہیں تو ایک سال کے گزرنے کے بعد اس میں

ایک بکرا واجب ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

” فی کل ثلاثین من البقرة تبعة“

تیس گائیوں میں ایک سالہ بچھڑی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ۴۰ بکریوں میں ایک بکری ہے۔

اب سوال یہاں پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص مالک نصاب ہے اس پر یہ لازم ہے کہ خاص طور پر وہی بچھڑا دے دے اور وہی بکرا زکوٰۃ میں دے دے یا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس بچھڑے کے بدلہ اپنی جیب سے اس کی قیمت دے سکتا ہے یا نہیں دے سکتا؟

تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ قیمت نہیں دے سکتا بلکہ وہی بچھڑا دے گا یا وہی بکرا دے گا۔ اگر اس نے قیمت دے دی تو وہ صدقہ تو ہو جائے گا لیکن زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر کے سلسلہ میں جس طرح غلہ دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح بچھڑا بھی دیا جاسکتا ہے۔ اونٹوں میں بکرا دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح قیمت بھی دی جاسکتی ہے۔ بچھڑے یا بکری کی قیمت اگر اس نے دے دی تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ شافعیہ یہاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے تو یہ شرط لگائی ہے کہ قیاس اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ قیاس کے ذریعہ سے نص کے حکم کو نہ بدل دیا جائے۔ لیکن تم لوگوں (حنفیہ) نے جو یہ قیاس کیا ہے اور کہتے ہو کہ جس طرح بچھڑے یا بکرے کی ادائیگی زکوٰۃ میں صحیح ہے اسی طریقہ سے قیمت کی ادائیگی بھی زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تو اس کے لئے علت کیا ہے؟ اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح بکرا یا بچھڑا مال ہے اور اس کے ذریعے سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جاسکتا ہے اسی طرح قیمت بھی مال ہے۔ تو جس مال کے ذریعے سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جاسکتا ہے اس کی ادائیگی، زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تم نے یہ قیاس تو کر لیا یہ تعلیل تو تم نے کر لی لیکن اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے اس قید کو تم نے باطل قرار دیا جس قید کو نبی اکرم ﷺ نے لگایا تھا اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکرا واجب ہے۔ تو بکرے کی قید کا مطلب تو یہ ہے یہی بکرا دینا پڑے گا۔ اگر اس کے بدلہ میں ہم قیمت بھی دے سکتے ہوں کوئی چیز بھی دے سکتے ہوں تو آخر حضور ﷺ نے بکرے کی قید پر تصریح کیوں فرمائی؟ آخر نبی اکرم ﷺ نے یہ کیوں فرمایا کہ تیس بھیروں یا گایوں میں تمہیں ایک ایک سالہ بچھڑا دینا چاہئے۔ تو حضور ﷺ کی تصریح کے مطابق ایک بچھڑے یا بکرے کی جو نص ہے یہ نص ضائع ہوگئی۔ پھر اس قید کی کوئی بنیاد نہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس میں جو تغیر آیا ہے۔ یہ تغیر ہم نے قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نہیں کیا بلکہ یہ تغیر ہم نے قرآن مجید کے کچھ اور دلائل کی بنا پر کیا ہے۔ اور وہ دلائل یہ ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

”وَمَا مِنْ ذَا بِيَةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ (ہود۔ ۶)

کوئی چیز جو زندہ ہو اور زمین پر حرکت کرتی ہو اس کی تمام ضروریات کی تکمیل کا ذمہ اللہ نے لیا ہے کہ میں ان تمام حیوانات اور تمام زندہ اشیاء کی ضروریات کو پورا کروں گا۔

اب رزق کا اطلاق صرف کھانے پینے پر نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق ایک حیوان اور زندہ شے کی تمام ضروریات پر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے تمام زندہ انسانوں اور تمام زندہ حیوانات کی ضروریات کی تکمیل اپنے ذمہ لے لی ہے کہ ان کی ہر ضرورت کو میں پورا کروں گا۔ اب زندہ انسانوں میں آخر فقراء اور مساکین بھی ہیں تو لازمی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء اور مساکین کے ساتھ بھی یہ وعدہ کیا ہے کہ میں تمہاری جملہ ضروریات کی تکمیل کا انتظام اپنی طرف سے کروں گا۔

دوسری طرف یہ چیز بھی ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وعدہ کو اس طریقہ سے پورا نہیں کیا ہے کہ بغیر کسی سبب کے براہ راست فوق الفطری طریقہ سے یا غیر طبعی طریقوں سے انسانوں اور حیوانوں کی ضروریات کی تکمیل کا انتظام کیا ہو یعنی جب دوپہر کا وقت آئے تو غیب سے ان کے سامنے روٹی بھی حاضر ہو جائے گی پانی بھی حاضر ہو جائے اور تمام ضروریات پوری ہو جائیں گی اور شام کے وقت بھی یہی سلسلہ ہوگا۔

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زندہ حیوانوں اور انسانوں کے لئے کچھ اسباب مقرر کئے ہیں مثلاً تجارت اور صنعت و زراعت کے طریقے ہیں یعنی کئی اسباب اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے جاری کئے ہیں۔ انہی اسباب اور طرق کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ مختلف قسم کے انسانوں کو رزق دے رہا ہے اور ان کی ضروریات کی تکمیل کر رہا ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء اور دولت مند لوگوں کے مال میں ایک حصہ مقرر کیا ہے کہ تمہیں اللہ کی راہ میں اونٹوں میں اس قدر اور بکریوں میں اس قدر دینا پڑے گا اور سونے اور چاندی میں

تمہارے لئے یہ زکوٰۃ ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”خُذْهَا مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَرُدِّهَا إِلَىٰ فَقَرَائِهِمْ“

زکوٰۃ کے اموال کو ان کے دولتمندوں سے لے لو اور اس کو فقراء میں تقسیم کرو۔

قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے صدقات و زکوٰۃ کے جو مصارف بیان کئے ہیں ان

مصارف میں فقراء اور مساکین کا ذکر ہے کہ

”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ“ (التوبہ۔ ۶۰)

ان تمام دلائل و آیات کو اگر ہم جمع کریں تو یہ حقیقت ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو اگر واجب کیا ہے تو زکوٰۃ کے وجوب کی علت ہے تو یہی ہے کہ اللہ نے فقراء

کے ساتھ جو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے وہ وعدہ پورا کرنا چاہتا ہے اور اموال زکوٰۃ کے ذریعہ سے اللہ

تعالیٰ نے ایک رستہ نکالا ہے کہ اس رستہ سے فقراء و مساکین کی ضروریات کی تکمیل ہو جائے گی۔ اس

سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں جو اللہ کا منشا ہے وہ یہ ہے کہ فقراء و مساکین کی ضروریات کو پورا

کرو۔ ان کی ضروریات کی تکمیل ہونی چاہیے۔ ظاہر بات ہے کہ فقراء و مساکین کی ضروریات کی

تکمیل وہ صرف بچھڑے یا بکرے کے ذریعے سے نہیں ہوتی۔ بچھڑے یا بکرے سے تو زیادہ سے

زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ سالن تیار کریں گے اور اس کے ذریعہ سے ان کو گوشت مل جائے گا۔ لیکن

ان کے کپڑے، چائے و پانی کی ضرورت اور دیگر کئی ضروریات ہیں وہ تو پوری نہیں ہو سکتیں۔ لیکن

اگر ہم اس بچھڑے یا بکرے کے بدلہ قیمت دیں تو اس قیمت سے خرید کر وہ ہر ضرورت کو پورا کر

سکتے ہیں۔

قرآن مجید کے ان نصوص کے ذریعہ سے ہمیں یہ چیز معلوم ہو گئی کہ شریعت کی طرف

سے قیمت کی ادائیگی کی اجازت بھی ہے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر نبی اکرم ﷺ نے

اس کی تصریح کیوں فرمائی کہ بکرایا بچھڑا واجب ہے؟ تو نبی اکرم ﷺ کی اس تصریح کا مقصد صرف

ایک مقدار کو بیان کرنا ہے۔ اگر وہ یہ بیان کرتے کہ تم پانچ اونٹوں میں کچھ دے دو تو یہ معلوم نہ ہوتا

کہ کتنا دے دو۔ تو نبی اکرم ﷺ نے ایک مقدار معین کی ہے کہ تم بکرایا بچھڑا دے دو یا اس کی قیمت

دے دو۔

قیاس کے ارکان

اس کے بعد ایک اور چیز جو قیاس کے سلسلہ میں ضروری ہے وہ رکن ہے۔ قیاس کی تعریف پر اگر ہم غور کریں اور قیاس کا جو مفہوم ہمارے سامنے ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار چیزیں قیاس کے ارکان ہیں یعنی قیاس کی تعریف میں چار چیزیں داخل ہیں۔ ایک ہے اصل، دوسری فرع، تیسری علت اور چوتھا حکم ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں شراب کو حرام قرار دیا ہے۔ اب جب ہم شراب کے جملہ اوصاف کا لحاظ کرتے ہیں اور ایک ایک وصف کا جائزہ لیتے ہیں کہ شراب کے ان اوصاف میں سے کون سا وصف ایسا ہے جو اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حرمت کی علت بن جائے تو غور و فکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ شراب نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور شراب کی یہ صفت کہ وہ انسان کے عقل و حواس کو زائل کرتی ہے تو یہ صفت حرمت کے لئے علت ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ وصف صرف شراب ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ چرس، بھنگ اور افیون وغیرہ کئی چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اب ہم افیون، چرس اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ہمارے سامنے چار چیزیں موجود ہیں۔ ایک تو شراب ہے اسے کہتے ہیں اصل اور مقیس علیہ۔

۲۔ اور دوسری چیز ہے افیون اور چرس اور بھنگ وغیرہ، یہ ہے مقیس۔

۳۔ اور ایک ہے ان چیزوں کا نشہ آور ہونا اور ان چیزوں کے اثرات کا انسان کے عقل و ہوش کے زوال پر پڑنا، یہ ہے وہ وصف اور علت مشترکہ۔

۴۔ اور ایک ہے حکم، حکم حرمت۔

علت

جس طرح شراب حرام ہے اسی طرح چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ تو قیاس کے مفہوم کو اگر ہم متعین کریں اور قیاس کی تعریف کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قیاس کے مفہوم اور تعریف میں چار چیزیں ہیں۔ اصل، فرع، علت مشترکہ اور حکم۔ لیکن ان سب میں

سے جو سب سے بڑا رکن ہے اور قیاس کے وجود کا پورا دار و مدار اسی پر ہے کہ ایک حکم اگر نص یا اجماع کے مقام میں موجود ہے تو اس حکم کے لئے علت کیا ہے؟ اور پھر یہ کہ وہ علت اصل اور فرع دونوں میں موجود ہے بھی یا نہیں؟ اگر ایک حکم ایسا ہے کہ اس کے لئے نہ سے کوئی علت ہی نہیں ہے بلکہ ایک حکم تعدی ہے یعنی غیر معقول المعنی ہے یا ایک حکم کے لئے علت تو ہے لیکن وہ علت بذات خود علت قاصرہ ہے اور متعدیہ نہیں ہے۔ تو پھر وہاں پر اب نہ مقیس ہے اور نہ مقیس علیہ ہے اور نہ ہی قیاس کا حکم ہے۔ کوئی چیز نہیں ہے۔

اصل میں سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے قیاس کی تعریف میں اور جسے ہم رکن اعظم کہہ سکتے ہیں وہ علت ہے۔ تو علت حقیقت میں ایک ایسے وصف کا نام ہے جو اس بات کی علامت ہو کہ اس اصل میں فلاں حکم موجود ہے یعنی

”فما جعل علم علی الحكم المنصوص علیہ“

یعنی وہ وصف جو علامت بنائی گئی ہے اس حکم پر جس پر نص وارد ہوا ہے یا اجماع وارد ہوا ہے۔ وہاں جو وصف علامت ہے وہ ہے حقیقت میں رکن اعظم قیاس کا اور اسے علت بھی کہتے ہیں۔

اصولیین نے یہ کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں حکم منصوص علیہ پر علامت ہے۔ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں اس حکم میں موثر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں حاکم تو اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے والا تو اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے حرام قرار دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے حلال قرار دیتا ہے تو مقیس علیہ میں یہ جو اوصاف ہیں وہ حقیقت میں حلت و حرمت کو پیدا نہیں کر سکتے۔ حلت اور حرمت کو پیدا کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہی ہے یہ صرف نشانی بن سکتی ہے۔ اس کے ذریعہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کس چیز کو حلال قرار دیا ہے اور کس چیز کو حرام قرار دیا ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ یہ وصف، مقیس علیہ اور مقیس دونوں جگہ حکم کی علامت ہے یا صرف مقیس میں تو حکم کی علامت ہے اور مقیس علیہ میں حکم کی علامت نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مقیس میں تو اس وصف کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم کی

علامت ہے لیکن مقیاس علیہ جو اصل ہے اس میں وصف حکم کی علامت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقیاس علیہ میں نص بھی موجود ہے اور وصف بھی موجود ہے۔ نص تو بہر حال قطعی ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں وصف غنی ہے۔ اس کا تعلق ہماری رائے واجتہاد سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حقیقت میں اس حکم کے جو علت ہو وہ یہ وصف نہ ہو کوئی اور وصف ہو۔ جب ایک قوی اور قطعی چیز موجود ہے تو ہمارے لئے اس کی کوئی گنجائش اور ضرورت نہیں ہے کہ ہم اس حکم کی نسبت بجائے اس نص کے، علت کی طرف کریں۔ لیکن مقیاس اور فرع میں چونکہ نص موجود نہیں ہے صرف علت موجود ہے تو اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ وصف ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ وصف علامت ہے اس حکم پر فرع میں اور مقیاس میں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چاہے ہم اس پر مقیاس علیہ کے اعتبار سے وصف اور علامت اور علت کا اطلاق نہ کریں لیکن فی الحقیقت یہ علامت ہے اس لئے کہ یہ وصف اگر مقیاس علیہ اور مقیاس دونوں میں علت نہیں ہے تو پھر تو سرے سے یہاں وصف مشترک موجود نہیں ہے۔ اگر مقیاس علیہ اور مقیاس کے درمیان قدر مشترک موجود نہیں تو قیاس ہم کیسے کر سکتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے کہ کیا ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم کسی حکم منصوص کو یا کسی متفق علیہ حکم جماعی کو ایک ایسے وصف سے معلل قرار دیں اور کسی ایسی علت کی تلاش کریں جو علت قاصرہ ہے یعنی وہ علت صرف منصوص یا اس جماعی فیصلہ پر مقصور ہو اور اس حکم منصوص یا حکم جماعی کے علاوہ کسی اور مقام پر اس کا وجود نہ ہو۔ تو کیا اس طرح ہمارے لئے جائز ہے کہ اس قسم کی تعلیل کر لیں؟

شافیہ اس قسم کی تعلیل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

”يجوز تعليل الحكم المنصوص بالعلة القاصرة“

ایک حکم جو منصوص یا جماعی ہے اس کی تعلیل علت قاصرہ سے ہو سکتی ہے۔ یعنی ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم کسی ایسے وصف کو تلاش کریں یا کسی ایسی علت کی تلاش کریں کہ وہ وصف اور علت بجائے خود اس حکم منصوص پر مقصور ہو۔ اور اس حکم منصوص کے علاوہ کسی اور محل میں اس علت اور وصف کا وجود نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے تصریح کی ہے اس بات پر کہ چھ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں تفاضل حرام ہے۔ ان چھ چیزوں میں سے چار تو ایسی ہیں کہ وہ مطعومات کے قبیل سے ہیں۔ یعنی گندم، جو، نمک اور کھجور۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ، جو کو جو کے بدلہ، کھجور کو کھجور کے بدلہ اور نمک کو نمک کے بدلہ میں بیچو۔ اور ان چیزوں کو اگر تم ان کی اجناس کے ذریعہ سے بیچتے ہو یا ان کا تبادلہ کرتے ہو تو یہاں اگر ایک طرف میں اضافہ ہو تو یہ ربا ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ نبی اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ میں اور چاندی کو چاندی کے بدلہ میں بیچ دو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر جو تفاضل حرام ہے یعنی اضافہ حرام ہے تو اس اضافہ کی حرمت کی جو علت ہے وہ ثمنیت ہے کہ سونے اور چاندی یہ چیزیں ثمن ہیں۔ اس وجہ سے سونے کا تبادلہ سونے سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے اور چاندی کا تبادلہ چاندی سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔ اب یہ ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں تو پائی جاتی ہے اور سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں بھی نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ قدرتی اور

پیدائشی طور پر اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کو ذریعہ تبادلہ قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ باقی چیزیں اگر ذریعہ تبادلہ ہوتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح اور اتفاق رائے کی بنا پر ہوتی ہیں۔ یا حکومت کے کسی حکم کی بنا پر کوئی چیز ذریعہ تبادلہ بن جاتی ہے۔

مثال کے طور پر یہ پیسے ہیں یا کاغذ کے نوٹ ہیں۔ یا اس طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ لوگوں کا اتفاق کسی اور چیز پر بھی ہو جائے۔ تو سونے اور چاندی کے سوا باقی جتنی بھی چیزیں ہیں وہ اگر ذرائع تبادلہ بنتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح یا اتفاق کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر بنتی ہیں۔ لیکن فطری اور پیدائشی طور پر جو ثمن ہے جو ذریعہ تبادلہ ہے وہ سونا اور چاندی ہے۔ تو اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی پر مقصور ہے۔ اور سونے و چاندی کے علاوہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہے جس میں ثمنیت کی صفت موجود ہے۔ تو امام شافعیؒ نے تفاضل کی حرمت کے لئے ایک ایسی صفت کو علت قرار دیا جو وصف اسی منصوص میں موجود ہے۔ منصوص کے علاوہ کہیں بھی اس کا وجود نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ

”لا بحوز تعلیل الحکم المنصوص بالعلۃ القاصرۃ“

ایک ایسا حکم جو منصوص ہے یا حکم اجماعی ہے اس کی تعلیل ہم ایک علت قاصرہ کے ذریعے نہیں کر سکتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر اس تعلیل کا مقصد کیا ہے؟ ہم ایک حکم منصوص کے لئے ایک علت کی تلاش یوں کرتے ہیں؟ اگر منشا یہ ہے کہ ہم ایک حکم منصوص کے لئے علت کی تلاش کرتے ہیں تاکہ اس علت کے ذریعہ سے ہم اس حکم منصوص کو ثابت کریں تو سوال یہ ہے کہ حکم منصوص تو نص کے ذریعہ سے خود بخود ثابت ہے تو پھر کسی علت یا کسی وصف کے تلاش کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر آپ (شافعیہ) کہتے ہیں کہ اس تعلیل کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس حکم کا وجود منصوص کے علاوہ کسی اور مقام پر ہے یا نہیں؟ تو یہ بات تو ہم اس وقت معلوم کر سکتے ہیں کہ علت، علت قاصرہ نہ ہو بلکہ علت متعدد ہو۔ اگر ایک علت، علت قاصرہ ہے تو ایسی صورت میں ہم یہ منشا نہیں حاصل کر سکتے۔

حنفیہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ ایک حکم منصوص کے لئے ہم ایسی علت کو نہیں تلاش کر سکتے جو علت قاصرہ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ علت متعدد ہو۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

”تعدیۃ الحکم لازم للتعلیل“

کہ تعدیۃ ایک ایسا کام ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی تعلیل اور تعدیت ان کے درمیان دونوں جانب سے تلازمہ ہے۔ جہاں ایک حکم کو ہم منصوص سے غیر منصوص کی طرف متعدی کریں وہاں ضروری ہے کہ وہ حکم معلل ہو ایک علت کے ساتھ۔ اگر حکم تعدی ہو اور اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہ آتی ہو تو وہاں تعدیۃ بھی نہیں ہے۔ لیکن اگر کہیں تعدیۃ بھی نہیں ہے تو وہاں تعلیل بھی نہیں ہے۔ تعلیل و تعدیۃ لازم و ملزوم ہیں۔

اب اس وصف کے متعلق جو علت ہے تو اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ وصف ظاہر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خفی ہو۔ ظاہر کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم منصوص کا مطالعہ کریں تو مطالعہ کے ساتھ ہی فوری طور پر ہماری سمجھ میں یہ بات آ جائے کہ اس حکم منصوص کے لئے جو علت ہے وہ

فلاں ہے۔ تو اسے وصف ظاہر کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ - قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا
النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ“ (البقرہ-۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے حیض کی حالت یا حیض کے زمانہ کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجئے کہ
یہ حیض ایک گندگی اور نجاست ہے لہذا تم اس حالت میں عورتوں سے اپنے آپ کو بچاؤ۔

اب اس مقام پر جو حکم منصوص ہے وہ یہ ہے کہ تم عورتوں سے اپنے آپ کو حالت حیض
میں بچاؤ یعنی حالت حیض میں عورتوں سے مجامعت ناجائز ہے۔ اب اس حکم منصوص کا مطالعہ اگر ہم
کریں تو پہلی نظر میں یہ بات ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ اس ممانعت کی علت یہی ہے کہ حیض
ایک قسم کی نجاست و گندگی ہے۔ اب یہ وصف بالکل وصف ظاہر ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم
والطوافات“

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے یا بلی کا لعاب اور اس کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، اس لئے کہ یہ
بلی طواف کرنے والوں میں سے ہے یعنی تمہارے پاس بہت زیادہ آتی جاتی ہے۔ تو اب یہاں جو
حکم شرعی ہے وہ بلی کا ناپاک نہ ہونا ہے۔ یہ حکم منصوص ہے لیکن اس حکم منصوص کا اگر ہم مطالعہ کریں
تو پہلی نگاہ میں ہماری نظر اس علت پر پڑتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ اس بلی کا آنا جانا تمہارے پاس
بہت ہے۔

فقہائے حنفیہ نے بلی پر قیاس کیا ہے ان تمام چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں۔ بچھو،
سانپ، چوہے وغیرہ، ان کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا بھی گھروں میں آنا جانا
بہت ہے۔ جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں بہت ہے اور جس طرح بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں
ہے۔ اسی طرح ان چیزوں کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ترمذی شریف میں نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ فرماتے

ہیں کہ

”لیس الوضوء علی من نام قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً“

کہ وضو اس شخص پر لازم نہیں ہے کہ وہ سو جائے اس حالت میں کہ کھڑا یا بیٹھا ہو یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں ہو۔ اگر اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے اور وہ سو جائے تو اس پر وضو لازم نہیں۔ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔

”انما الوضوء علی من اضطجع“

وضو لازم ہے اس شخص پر جو ٹیک لگا کر سو جائے اور اس کے ساتھ ساتھ وضو صلی اللہ علیہ وسلم

فرماتے ہیں کہ

”فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله“

کیونکہ ایک شخص جب تکیہ لگا کر سو جائے تو اس کے بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں اس کا جوڑ

جوڑ ڈھیلا ہو جاتا ہے۔

”انما الوضوء علی من نام مضطجعا“

یہاں پر جو حکم منصوص ہے وہ تو یہ ہے کہ جو شخص تکیہ لگا کر سو جائے اس پر وضو لازم ہے۔

لیکن ایک حکم منصوص کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو سرسری نگاہ بھی اس علت پر پڑ جاتی ہے کہ اس

کی وجہ استرخائے مفاصل ہے۔ فقہائے حنفیہ اسی لئے کہتے ہیں کہ چاہے ایک شخص اپنے ہاتھ پر

ٹیک لگا کر سو جائے یا چاہے کسی دیوار کے سہارے ٹیک لگا کر سو جائے یا وہ بالکل پوری طرح

لیٹ جائے اس کی کمر زمین کے ساتھ متصل ہو جائے تو ان ساری صورتوں میں اس کا وضو ٹوٹ

جاتا ہے اس لئے کہ استرخائے مفاصل کی علت موجود ہے۔ یہ وہ تمام صورتیں ہیں جن میں جو

علت مشترکہ ہے یا مشترکہ وصف ہے، وہ ظاہر ہے اور معمولی غور و فکر سے وہ وصف معلوم ہوتا ہے۔

کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ وصف ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خفی ہوتا ہے۔ اس وصف کو معلوم کرنے کے

لئے کچھ غیر معمولی غور و فکر اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر وہی چھ اشیاء والی حدیث کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ اشیاء کا تذکرہ کیا ہے

یہ چار کھانے کی چیزیں ہیں اور دو اثمان ہیں یعنی کھجور، جو، گندم، نمک اور سونا اور چاندی۔ ان کو

اپنے اجناس کے بدلہ میں اگر تم بیچتے ہو اور ایک طرف اضافہ ہے تو یہ اضافہ حرام ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اضافہ یعنی اس ریو کے حرمت کی علت کیا ہے؟

اگر ہم حدیث پر غور کرتے ہیں تو سرسری نظر سے ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ یہاں اضافہ کی حرمت کے لئے علت کیا چیز قرار دیں۔ اسی بنا پر خود فقہائے مجتہدین کی رائے اس میں مختلف ہے کہ اضافہ اور ریو کی حرمت کی جو علت ہے وہ کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ قدر اور جنس ہے یعنی اس لئے یہاں اضافہ حرام ہے کہ ان اشیاء کا تبادلہ اپنی اجناس سے ہوتا ہے اور پھر ان چھ چیزوں میں سے چار ایسی ہیں کہ وہ کیلی ہیں۔ یعنی پیانہ کے ذریعہ سے ان چیزوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور دو چیزیں وزنی ہیں۔ وزن کے ذریعہ سے ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ چار چیزیں تو ہیں مطعومات میں سے یعنی کھائی جاتی ہیں اور دو چیزیں ثمن یعنی ذریعہ تبادلہ ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ از دخار ہے یعنی ان کو ضرورت کے لئے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ایک انسان کی ضروریات زندگی سے ان کا تعلق ہے۔

مجتہدین نے اس سلسلہ میں مختلف اوصاف کی نشاندہی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر وصف ظاہر نہیں ہے بلکہ مخفی ہے۔ اور پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ علت جو ثبوت حکم کے لئے علت ہو وہ کبھی وصف بھی ہو سکتا ہے اور کبھی ذات بھی ہو سکتی ہے یہ وصف کی مثالیں ملاحظہ کریں۔

ذات کی مثال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مستحاضہ کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ ”توضئی لكل صلوٰۃ“ کہ ہر نماز کے لئے تم وضو کرو۔ ”فانہ دم عرق انفجر“ اس لئے کہ استحاضہ کا خون ایک رگ کا خون ہے جو پھٹ گئی ہے اور اس کا خون بہہ گیا ہے۔

یہاں یہ خون جو رگ کا خون ہے اور بہہ گیا ہے۔ تو اس بہنے والے خون کو نبی اکرم ﷺ نے علت قرار دیا ہے کہ اس کی بنا پر تم وضو کرو کہ یہ رگ کا خون ہے اور رگ پھٹ گئی ہے۔

فقہائے حنفیہ اسی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ استحاضہ کا خون جس طرح ناقض وضو ہے اسی طرح ایک انسان کے جسم کے دوسرے حصہ سے بھی اگر خون بہہ جائے تو وہ بھی ناقض وضو ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

”فانہ دم عرق انفجر“ یعنی بہنے والا خون۔ اب بہنے والا خون کسی مقام سے بھی ہو سکتا ہے۔

اب یہاں معلوم ہوتا ہے کہ ”فانہ دم عرق انفجر“ ایک ذات ہے اور اعیان میں سے ہے ”خون“۔ اسے علت قرار دیا گیا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ علت ایک بھی ہو سکتی ہے اور یہ علت علل متعددہ بھی ہو سکتی ہیں۔

مثال کے طور پر فقہائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ کافی ہے کہ یا قدر موجود ہو یا جنس موجود ہے۔ لیکن تفاضل یا اضافہ کی حرمت کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں چیزیں موجود ہوں۔ تو وصف ایک بھی ہو سکتا ہے اور اوصاف متعدد بھی ہو سکتے ہیں۔

وصف اور حکم

اب یہاں پر ایک بحث یہ بھی پیدا ہوتی ہے کہ ایک وصف کے متعلق ہم کیسے معلوم کریں گے کہ یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور اس کے علاوہ باقی جو اوصاف ہیں وہ اس حکم کی علت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کریں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم شراب میں کوئی ایسا وصف تلاش کریں جس کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہو کہ اس وصف کی وجہ سے شراب حرام ہے۔ اور اس وصف کا وجود چرس اور افیون بھنگ وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ اب ہم کیسے معلوم کریں اور ہمارے پاس کیا معیار اور کیا پیمانہ ہے جس کو پیش نظر رکھ کر ہمیں معلوم ہو کہ شراب میں نشہ آور ہونے کی جو صفت ہے یہ تو علت ہے اور شراب کے جو باقی اوصاف ہیں وہ مل نہیں ہیں۔ آخر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ شراب میں جو نشہ کی صفت ہے وہ حقیقت میں علت نہ ہو اور شراب کے لئے جو اور اوصاف ہیں ان میں سے کوئی وصف علت حرمت ہو۔ یہ ہم کیسے

معلوم کریں؟

شافعیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو معیار و پیمانہ ہے وہ یہی ہے کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ ایک حکم کا اگر وصف کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جب وصف موجود ہوتا ہے تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور جب وصف معدوم ہوتا ہے تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے۔ پھر اس سے ہم یہ اندازہ لگائیں گے کہ یہی وصف حکم کی علت ہے اور کوئی دیگر وصف حکم کی علت نہیں ہے۔ اسے استطراد کہتے ہیں۔

”دوران الحکم مع الوصف وجوداً او عدماً“

کسی حکم کا کسی وصف کے ساتھ پھرنا، کسی وصف کے وجود کے وقت حکم کا موجود ہونا اور کسی وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا، یہ ہے حقیقت میں وہ معیار اور پیمانہ جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ وصف علت ہے اور فلاں وصف علت نہیں ہے۔ اور اس قسم کی علت کا نام شافعیہ کے ہاں ہے علت طردیہ۔ شافعیہ کے ہاں جو قیاس میں معتبر ہیں وہ علل طردیہ ہیں۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی علت کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو ضرورت ہے اس کی صلاحیت کی اور ایک ضرورت ہے اس کی عدالت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح عدالت میں مدعی کا دعویٰ تب ثابت ہوتا ہے جب وہ ایسے گواہوں کو شہادت میں پیش کرے جو گواہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ ان گواہوں کی عدالت بھی ظاہر ہو یعنی یہ بھی معلوم ہو کہ یہ گواہ قابل اعتماد ہیں۔ اگر مدعی نے ایسے گواہوں کو پیش کیا جو شہادت کی صلاحیت نہیں رکھتے اور ان میں وہ ضروری صفات نہیں ہیں جن کی بنا پر ان کو شہادت میں پیش کیا جاسکے تو ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاسکتا اور مدعی کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

مثال کے طور پر اگر مدعی نے عدالت میں مجنونوں، پاگلوں، لڑکوں، غلاموں کو پیش کیا یا مسلمانوں کے خلاف کافروں کو پیش کیا یا اندھوں کو پیش کیا اور ایسے لوگوں کو پیش کیا جن میں سے کسی شخص یا عورت پر زنا کاری کے الزام میں اسی کوڑے لگ چکے ہیں..... تو ظاہر بات ہے کہ یہ اوگ بااگل سرے سے شہادت کی اہلیت سے عاری ہیں۔ لیکن اگر مدعی نے

عدالت میں ایسے گواہوں کو پیش کیا کہ وہ مسلمان بھی ہیں، آزاد، عاقل اور بالغ بھی ہیں اور وہ قذف میں محدود نہیں ہیں یعنی ان پر حد جاری نہیں ہوئی۔ وہ دانا اور مینا بھی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود سیرت و کردار کے لحاظ سے عادل نہیں ہیں بلکہ فاسق ہیں تو مدعا علیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہی یہ گواہ تو قابل قبول نہیں ہیں۔

فقہاء اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

”سرا و علانیۃ“

خفیہ طور پر بھی ان گواہوں کے متعلق عدالت کو یہ اطمینان ہو چکا ہو کہ یہ گواہ قابل اعتبار ہیں۔ اسلامی نظام حکومت میں یہ ضروری ہے کہ حکومت کے مختلف مقامات پر خفیہ پولیس کے کارکن اور سی آئی ڈی ہو جو ایک ایک شخص کے متعلق یہ اندازہ لگائیں کہ فلاں شخص سیرت و کردار کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے یا نہیں؟ جب کسی عدالت میں اس قسم کے گواہ پیش کئے جاتے ہیں تو عدالت کی طرف سے خفیہ طور پر ان (سی آئی ڈی) سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ فلاں فلاں شخص کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ ان کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ وہ قابل اعتماد ہیں یا نہیں؟ اور خفیہ پولیس کے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ سوائے عدالت یا حکومت کے کسی کو پتہ نہیں ہوتا کہ کون سے ہیں۔ اس طریقے سے خفیہ طور پر عدالت یہ اطمینان حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ جو عدالتوں کی فہرست ہمارے سامنے آئی ہے وہ کیسی ہے؟ اس کے باوجود بھی یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کھلم کھلا بھی ان کی تعدیل کی جائے یا جرح کی کوشش کی جاتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح کسی شاہد کی شہادت قبول کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی عدالت بھی ظاہر ہو۔ اسی طرح ایک وصف کو ہم اس وقت ایک حکم پر علامت قرار دیں گے یعنی ایک حکم کے ثبوت کے لئے اسے علت قرار دیں گے جب اس وصف میں صلاحیت بھی ہو اور اس وصف میں عدالت بھی ظاہر ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ عدالت سے کیا مراد ہے؟ اور صلاحیت سے کیا مراد ہے؟
حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کا اثر ایک حکم میں نص کے

مقام میں ظاہر ہو چکا ہو یا اجماع کے مقام میں اس وصف کا اثر حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو۔
دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کا اثر اس حکم میں تو ظاہر نہ ہوا ہو لیکن اس حکم کی جنس سے ایک حکم ہو اس میں ظاہر ہو چکا ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کی جنس کا اثر کسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔
اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ تو یہ چار صورتیں ہیں۔

۱۔ اس وصف کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اس کی مثال تو یہی ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ چیزیں جو گھروں میں رہتی ہیں بچھو اور سانپ وغیرہ۔ ان کے جھوٹے اور پس خوردہ ناپاک نہیں ہیں۔ ان کو ہم بلی پر قیاس کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں زیادہ ہے اسی طرح چوہوں، سانپوں اور بچھوؤں کا بھی گھروں میں آنا جانا زیادہ ہے اور ان سے احتراز متعذر ہے۔ اب کثرت طواف کو ہم نے علت قرار دیا اور کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث شریف میں ظاہر ہے۔ اس لئے کہ خود نبی اکرم ﷺ نے سقوط نجاست کے لئے کثرت طواف کو علت قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”الہرة لیست بنجسة انما هی من الطوافین علیکم
او الطوافت“

تو اسی علت کا اثر، اسی کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس کی عدالت واضح ہو گئی۔

۲۔ اس کی مثال کہ کسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ وہ لوگ جو بلوغ کی حد تک پہنچ جائیں تو گھروں میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کریں اور اجازت لینے کے بعد آئیں اور نکلیں۔ لیکن اس سے کچھ لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی گھر کے خادم یا چھوٹے بچے جو ابھی بلوغ کی حد تک نہ پہنچے ہوں اور لونڈیاں

اور غلام۔ یہ گھر میں داخل ہوں تو ان تین اوقات میں اجازت طلب کریں یعنی دوپہر، عشاء کے بعد اور فجر کے وقت لیکن دیگر اوقات میں وہ اپنے گھروں میں آ جاسکتے ہیں۔ ان کے لئے ہر وقت اذن لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے خود علت بیان فرمائی ہے سورہ نور میں کہ

”طَوُّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ“ (النور۔ ۵۸)

کہ وہ بہت زیادہ تمہارے پاس آنے جانے والے ہیں اور آپس میں اختلاط ہے۔ تم ان کے ہاں جاتے ہو وہ تمہارے ہاں آتے ہیں۔

کثرت طواف کا اثر اگرچہ قرآن میں ظاہر نہیں ہوا ہے، نجاست کے سقوط میں ظاہر ہوا کہ کسی حرج استنذان کی صورت میں، یعنی اگر ہر وقت ان پر اجازت طلب کرنا لازم ہو تو حرج لازم آئے گا۔ وہاں حرج کا سقوط ہے۔ یہاں حرج نجاست ہے۔ گویا حرج دونوں میں ایک جنس مشترک ہے۔ آیت میں حرج استنذان کو ساقط کر دیا گیا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اس پر حرج نجاست کو قیاس کیا ہے۔

اس مثال میں اس وصف کا اثر بعینہ اس کی جنس میں ظاہر ہوا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ ایک ولی کو اگر ولایت اجبار ہے تو کس پر ہے اور کس پر نہیں ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی بکر ہے یعنی غیر شادی شدہ ہے تو باپ یا دادا یا کسی اور رشتہ دار کو اس پر ولایت حاصل ہے وہ جبراً اسے کسی کے نکاح میں دے سکتا ہے چاہے اس کی مرضی ہو یا نہیں، چاہے وہ بالغ ہو یا نابالغ۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کی پہلے کبھی شادی نہ ہوئی ہو۔ اگر ایک لڑکی ایسی ہے کہ اس کی شادی ہو چکی ہے پھر طلاق پر نوبت پہنچی یا اس کا شوہر مر گیا تو ولی کو اس پر ولایت نہیں ہے، وہ اسے جبراً کسی کی نکاح میں نہیں دے سکتا چاہے وہ چھوٹی ہو یا بڑی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار کی جو علت ہے وہ غیر شادی شدہ ہونا یعنی بکارت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شادی کے سلسلہ میں نا تجربہ کاری ہی علت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار کے لئے جو علت ہے وہ اس لڑکی کا بچپن ہے کہ نابالغ ہے۔ اب چاہے وہ شادی شدہ ہے بیوہ یا مطلقہ ہو گئی ہے یا غیر شادی شدہ ہے۔ اگر چھوٹی ہے یا نابالغ ہے تو ولی کو اس پر ولایت اجبار ہے۔ کسی کے نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔ اور اگر وہ بالغ

ہے چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ تو ولی کو اس پر ولایت اجبار نہیں ہے، وہ کسی کی نکاح میں اسے نہیں دے سکتا۔

یہاں ہمارے سامنے کئی صورتیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک لڑکی ثیبہ ہے اور بالغہ بھی ہے یعنی شادی شدہ بھی ہے بیوہ ہوگئی ہے یا مطلقہ ہوگئی ہے۔

امام شافعیؒ اور حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ والی کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ وہ باکرہ نہیں ہے ثیبہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے کہ وہ بالغہ ہے نابالغ نہیں ہے۔

اور اگر ایک ایسی لڑکی ہے کہ وہ نابالغ اور غیر شادی شدہ ہے اور بچپن کے عدم بلوغ کے

دور میں اس کی شادی ہوگئی ہے۔ عائلی قانون کے خلاف اس کی شادی ہوگئی ہے تو

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ وہ نابالغ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ غیر شادی شدہ ہے۔ پہلی بار اس کی

شادی ہوئی ہے۔

تو یہ دو صورتیں تو متفق علیہ ہیں۔

لیکن اگر ایک عورت بالغ تو ہے لیکن غیر شادی شدہ ہے، پہلی مرتبہ اس کی شادی ہو رہی

ہے تو

شافعیہ کے نزدیک اس پر ولایت اجبار ہے اور حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ اور اگر ایک

عورت ایسی ہے کہ نابالغ ہے لیکن ہے ثیبہ، دوسری شادی ہو رہی ہے تو شافعیہ کے نزدیک ولایت

اجبار نہیں ہے، حنفیہ کے ہاں ہے۔

اب یہاں جو اصل مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ ولایت اجبار کی علت کیا ہے اور

ولایت اجبار کی علت اس (عورت) کا چھوٹا ہونا یعنی صغیر ہونا ہے یا ولایت اجبار کی علت اس کا غیر

شادی شدہ ہونا ہے اور بکر ہونا ہے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ بچپنا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارا وصف ایک ایسا وصف ہے کہ

اس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر اس پر شافعیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے کہ

ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کر سکتا ہے، ایک نابالغ لڑکی اپنے مال میں خود تصرف نہیں کر سکتی۔ اس کے باپ کو یا دادا کو یا اور رشتہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کرے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے اسی طرح نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے نفس میں تصرف کرے اور وہ کسی کے نکاح میں بھی اسے دے سکتا ہے۔

تو ”تصرف فی المال“ اور ”تصرف فی النفس“

تو گویا کہ تصرف یہ ہے حقیقت میں جنس تو تصرف فی المال یہ تصرف فی النفس کی جنس میں سے ہے۔ اسی جنس میں اس وصف کا اثر یا اس کی تاثیر ظاہر ہو گئی ہے۔

۳۔ اس کی مثال کہ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو یہ ہے کہ ہم بے ہوشی کو قیاس کرتے ہیں جنون پر اور حیض پر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص بے ہوش ہو جائے اور اس کی بے ہوشی ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس پر گزشتہ نمازوں کی قضا لازم نہیں ہے۔ اور ہم اغناء کی بے ہوشی کی اس صورت کو قیاس کرتے ہیں جنون اور حیض کی صورت پر۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سے جنون اور حیض علل ہیں نماز کے ساقط کرنے کے لئے اسی طرح اغناء بھی علت ہے۔ اگرچہ اغناء عین جنون نہیں ہے لیکن جنون کی جنس سے ہے۔ وہ اس طرح کہ حائضہ پر اگر ہم لازم کریں کہ وہ گزشتہ نمازوں کی قضا کرے تو اس کے لئے بہت حرج ہے۔ جس طرح حائضہ گزشتہ تمام نمازوں کی قضا ادا کرنے سے معذور ہے اسی طرح مجنون بھی نمازوں کی ادائیگی سے معذور ہے۔ اب بے ہوشی اگر ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ تو گویا حرج ان میں مشترک ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر جب کوئی مجنون ہوتا ہے تو اس کا جنون صرف ایک وقت یا دو اوقات کے لئے نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر جنون کا سلسلہ ایک مہینہ یا کئی مہینے تک جاری رہتا ہے۔ اگر ہم یہ لازم قرار دیں کہ جب جنون کی کیفیت ختم ہو جائے تو وہ تمام نمازوں کو لوٹائے تو اس کے لئے حرج ہے۔ ایک مہینہ میں عورت کو بالعموم پانچ دن یا چھ دن سانسے دن حیض آتا ہے۔ ۴۰، ۳۰ نمازیں اس پر مہینہ میں لازم آتی ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ وہ تمام نمازوں کی

قضاء ادا کرے تو اس کے لئے حرج ہے۔ اسی طرح اگر ایک مرد ایک دن سے زیادہ بے ہوش ہو گیا ہے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ اگر تین چار یا پانچ گھنٹے بے ہوش رہا ہے تو ایک دو نمازوں کی قضاء میں اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے۔

یہاں ہم کہتے ہیں کہ اغماء کی جنس سے جو چیزیں موجود ہیں یہ جنون ہے یا حیض ہے اور ان کا اثر ظاہر ہو چکا ہے۔

۴۔ آخری چیز یہ ہے کہ اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اس حکم کی جنس میں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم حیض کو سفر پر قیاس کرتے ہیں جس طرح سفر میں ایک انسان پر چار رکعتوں کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ دو رکعتوں کی ذمہ داری ساقط ہے۔ اسی طرح حیض یا جنون یا بے ہوشی کی بنا پر اس سے پوری نماز کی ذمہ داری ساقط ہے۔

اب یہاں یہ حیض، جنون یا بے ہوشی یہ سفر کی جنس میں سے ہیں۔ جس طرح سفر میں مشقت ہے اسی طرح یہاں بھی ایک عذر موجود ہے۔ وہاں جو حکم ہے یعنی دو رکعتوں کا سقوط ہے۔ یہاں جو حکم ہے تو پوری نماز کا سقوط ہے۔ لیکن سقوط ایک جنس ہے اس میں دونوں شریک ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک وصف کے متعلق جب ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ یہ وصف موثر ہے تو اس کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم محض کسی رائے سے یا کسی آزاد اجتہاد سے فیصلہ کریں کہ بس فلاں وصف علت ہے۔ اسی وصف کو ہم علت قرار دیں اور یہ کہیں کہ یہ اس حکم میں موثر ہے۔ بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ تلاش کریں کہ کسی نص یا اجماع میں اس وصف کا اثر یا اس وصف کی جنس میں سے کسی اور وصف کا اثر اس حکم میں یا اس حکم کی جنس میں کہیں ظاہر ہو چکا ہے یا نہیں؟

اگر باقاعدہ شرعی دلائل سے ہم یہ ثابت کریں کہ کسی نص کے یا اجماع کے مقام پر اس وصف کا یا اس وصف کے ہم جنس کا اس حکم میں یا اس حکم کے ہم جنس میں اثر ظاہر ہو چکا ہے وہاں ہم یہ فتویٰ لگا سکتے ہیں کہ ہاں فی الواقع اب یہ وصف ہے جو علت ہے۔ تو وہ (شافعیہ) جو کہتے ہیں کہ حنفیہ نے قیاس و اجتہاد کے سلسلہ میں بہت زیادہ آزادی سے کام لیا ہے اور نصوص کی تابعداری نہیں

کرتے۔ لیکن اس حد تک وہ نصوص کی تابعداری کرتے ہیں۔ یعنی یہاں تک وہ آزاد قیاس و اجتہاد سے دور رہنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس حد تک اس (قیاس و اجتہاد) پر پابندی لگاتے ہیں۔

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیے کہ اس کی صلاحیت ہو شہادت دینے کے لئے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیے جو ان علل کی جنس سے ہو جو علل نبی اکرم ﷺ سے منقول ہیں یعنی نبی اکرم ﷺ نے احکام شرعیہ کے لئے جو علل بطور خود بیان فرمائے ہیں۔

اب اگر مجتہد چاہتا ہے کہ فلاں وصف اس حکم کی علت ہے تو ضروری ہے کہ اس وصف کی کچھ مناسبت ان علل منقولہ سے ہو۔ اگر کوئی وصف ایسا ہے کہ ان علل منقولہ سے مناسبت نہیں رکھتا۔ تو اس وصف کے متعلق ہم یہ سمجھیں گے کہ اس کی مثال ایسی ہے جس طریقہ سے عدالت میں کسی مجنون، کسی بچے اور کسی پاگل کو لا کھڑا کر دیا جائے۔ جس طرح مجنون یا بچہ کی گواہی عدالت میں قبول نہیں ہوتی اسی طرح اس قسم کے اوصاف مجتہدین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہیں۔ جو علل منقولہ کی جنس سے نہیں ہیں۔

ایسا وصف ہونا چاہیے کہ نبی اکرم ﷺ سے جو اوصاف اور علل منقول ہیں ان کی جنس سے اس کی مناسبت ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے یہاں تک قیاس و اجتہاد کی تحدید کی ہے۔ نصوص کے ساتھ ان کو اقرب قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ ایک لڑکی نابالغ ہے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ذلی کو اس کے مال پر تصرف کی اجازت حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر بھی تصرف کی ولایت حاصل ہے کہ اس کو کسی کی نکاح میں دے سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے جو علت ہے وہ ہے صغر یعنی لڑکی نابالغ ہے۔

اب صغر ایک ایسی علت ہے جو حضور ﷺ سے علل منقولہ ہیں ان سے مناسبت رکھتی ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے جو اوصاف منقول ہیں ان سے یہ وصف مناسبت رکھتا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی نابالغ ہے تو اس کے نابالغ ہونے سے یہ کیسے معلوم ہو گیا ہے کہ ولی کو اس کے مال پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی چونکہ نابالغ ہے۔ اس بناء پر وہ اپنے مال کے مصارف کو معلوم نہیں

کر سکتی اور وہ عاجز ہے۔

”ان الصغيرة عاجزة عن النظر في مصالح المال ونفسها“

کہ جو چھوٹی لڑکی ہے وہ عاجز ہے وہ اپنے نفس کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی اور اپنے مال کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی۔ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کسی شخص کے ساتھ اگر میں ازدواجی رشتہ کروں تو کس کے ساتھ میرا نباہ ہو جائے گا اور کس کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ میں اپنے مال میں کس طرح تصرف کروں کہ فائدہ ہو اور کس طرح تصرف کروں تو فائدہ نہیں ہوگا۔

اسی ضرورت کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی کو اس کے مال پر بھی ولایت حاصل ہے اور جان پر بھی ولایت ہے وہ کسی کی نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم سے جو علل منقول ہیں ان سے یہ وصف کس طریقہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس علت کی مناسبت حضور ﷺ کے ان علل منقولہ سے کیا ہے؟
نبی اکرم ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ

”الهره ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات“

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے، یہ طوافین اور طوافات میں سے ہے۔ آخر نبی اکرم ﷺ نے کثرت طواف کو سقط نجاست کے لئے علت کیوں قرار دیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بھی عجز موجود ہے کہ ایک انسان کے پاس جب بلی کا آنا جانا بہت ہو، مختلف چھوٹی چھوٹی جگہوں میں بھی وہ گھستی ہے، ایک ایک برتن میں وہ اپنا منہ ڈالتی ہے۔ اگر ہم یہ حکم کریں کہ ایک ایک چیز ناپاک ہے تو اس طریقہ سے ایک قسم کا حرج لازم آتا ہے۔ لوگ حقیقت میں اس سے عاجز آجائیں گے۔ یہاں (بلی کے سلسلہ) بھی ایک قسم کا حرج اور عجز موجود ہے اور یہی عجز اور حرج کی جو کیفیت ہے وہ اس چھوٹی لڑکی کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اگر ولی کو بھی ہم اس پر ولایت تصرف نہ دیں اور ولی اس کی جان و مال میں تصرف نہ کرے۔ تو خود لڑکی تصرف کر نہیں سکتی، وہ اپنے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی، مال کے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے مالی مصارف بھی معطل ہو جائیں گے اور

اس کے جانی مصالح بھی معطل ہو جائیں گے۔ جس طرح بلی کے مسئلہ میں دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے یہاں بھی دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ سے جو علل منقول ہیں ان علل منقولہ کی جنس میں سے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ رکھتے ہیں کہ نہ صرف یہ وصف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل کی جنس میں سے ہے بلکہ خود قرآن سے جو علت منقول ہے۔ اس کی جنس میں سے بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

”وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا“ (النساء۔ ۵)

کہ ایسے یتیم جو بالغ ہو جائیں، جو لچے لنگے ہوں ناعاقبت اندیش ہوں، فضول خرچ ہوں۔ اوہ وہ بس ایک دن میں اپنے پورے مال کو خرچ کر کے والے ہوں، ان کو تم ان کے اموال مت دو۔ ان کے اموال کو اپنے پاس رکھو۔

”فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ“

(النساء۔ ۶)

اگر تم نے ان سے کچھ رشد و ہدایت کے آثار معلوم کر لئے تمہیں معلوم ہو چکا کہ اب یہ فضول خرچ نہیں رہے، اب یہ اپنے مال مصالح میں غور و فکر کر سکتے ہیں تو ان کو ان کے مال حوالہ کر دو۔

سوال یہ ہے کہ وہ لڑکے جو بالغ ہو چکے ہیں لیکن ناعاقبت اندیش ہیں آخر ان پر ولی کیوں یہ تصرف حاصل ہے کہ ان کے مال کو روکے اور انہیں نہ دے؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ناعاقبت اندیشی کی بنا پر اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتے یعنی اپنے مال میں تصرف کرنے اور مصالح دیکھنے سے عاجز ہیں۔ اسی ضرورت کی بنا پر اولیاء کو ان پر ولایت تصرف دے دیا گیا۔ اسی طریقہ سے یہ لڑکی بھی اپنے مصالح میں غور و فکر نہیں کر سکتی۔ بلکہ وہاں (بالغ لڑکوں میں) تو عجز ایک قسم کا عجز اختیاری ہے۔ جان بوجھ کر انہوں نے اپنے آپ کو ناعاقبت اندیش بنایا ہے۔ ورنہ

حقیقت میں تو وہ بالغ ہیں۔ لیکن یہ لڑکی تو قدرتی طور پر ناعاقبت اندیش ہے۔ اب وہاں عجز کمزور ہے جبکہ یہاں عجز قوی ہے۔ اگر وہاں معمولی قسم کے عجز کی بنا پر ولی کو ولایت حاصل ہے تو یہاں ولی کو ولایت بطریق اولیٰ حاصل ہے۔

تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف جو حنفیہ نے متعین کیا ہے یہ ایسا وصف ہے کہ نہ صرف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل سے مناسبت رکھتا ہے بلکہ قرآن مجید میں مذکورہ علت سے بھی مناسبت رکھتا ہے۔

شافعیہ کے اس استدلال کا جہاں تک تعلق ہے کہ ایک حکم اگر ایک وصف کے ساتھ وابستہ ہے اس طریقہ سے کہ وصف کے وجود کے وقت وہ حکم بھی موجود ہو اور وصف کے عدم کے وقت ایک حکم معدوم ہو تو ایسے وصف کو ہم علت قرار دیں گے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے۔ علل طردیہ اور علل مؤثرہ کے متعلق بہت زیادہ گفتگو اور بحث کی گنجائش ہے اور آگے چل کر یہ بحثیں بھی آئیں گی۔

لیکن یہاں پر مختصر طور پر زیر بحث مسئلہ کی مزید وضاحت کرتا ہوں۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کا کسی وصف سے عدم اور وجود کے اعتبار سے وابستہ ہونا یہ اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ ہم اس وصف کو اس حکم کے لئے علت قرار دیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس وصف کا اثر کسی حکم میں نص یا اجماع کے مقام پر ظاہر ہو اور وہ وصف حضور ﷺ یا قرآن سے منقولہ علل کی جنس سے ہو، اور اس سلسلہ میں وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ایک وصف کے وجود کے وقت ایک حکم کا وجود ہوتا ہے تو اسی طریقہ سے تو شرط بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک وصف حقیقت میں ایک حکم کے وجود کے لئے شرط اخیر کی حیثیت رکھتا ہو۔ تو شرط اخیر کے وجود کے وقت حکم موجود ہوتا ہے۔ اور شرط اخیر کے عدم کے وقت وہ حکم معدوم ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ علت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں شرط ہوتی ہے۔ تو اس طرح کسی حکم کی وابستگی کسی وصف کے ساتھ، یہ اس کی علت ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح یہ بات کہ کسی وصف کے انتفا کی وجہ سے ایک حکم کا انتفا ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف اس کی علت ہے۔

یہاں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عدم علت سے عدم حکم لازم نہیں آتا۔

اب یہ اور مسئلہ چل رہا ہے وہ یہ ہے کہ کیا عدم علت سے عدم حکم لازم آتا ہے یا نہیں؟
فرض کیجئے کہ ایک حکم کے لئے ایک علت ہے اور پھر یہ بات معلوم ہو گئی ہمیں کہ یہ
علت معدوم ہے تو کیا انتقائے علت کی وجہ سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ چونکہ علت نہیں ہے اس
لئے حکم بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا استدلال کمزور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک
حکم کی علت ایک نہ ہو بلکہ کئی علتیں ہوں۔ تو ایک علت کے انتفاء سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم
منتفی ہو جائے۔

”لجواز ان یکون موجوداً بعلۃ اخری“

اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ حکم کسی اور علت کی بنا پر موجود ہو۔ اس کی مثال تو بالکل ایسی
ہے کہ جس طرح ایک شخص کہے کہ

”لم یمت زید لانه لم یسقط من السقف“

زید نہیں مرا ہے اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا ہے۔

اب لازم نہیں ہے کہ ایک شخص چھت سے نہ گرے تو وہ نہ مرے۔ ایک شخص کی موت
کے لئے مختلف علل ہو سکتے ہیں، مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ اب چھت سے گرنا یہ تو اس کی موت
کے لئے ایک سبب ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سبب سے نہ مرا ہو، کسی دوسرے سبب سے مرا ہو۔ تو اس
بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ چونکہ فلاں علت موجود نہیں ہے اس لئے حکم موجود
نہیں ہے۔

انتقائے علت سے انتقائے حکم پر استدلال کرنا کمزور ہے۔ ہاں ایک بات ہے کہ اگر
دلائل سے یہ بات ثابت کی جائے کہ اس حکم کے لئے صرف یہی ایک علت ہے، اور اس ایک علت
کے سوا اس حکم کے لئے اور علل بالکل سرے سے ہیں ہی نہیں تو اس وقت انتقائے علت کے ذریعہ
سے انتقائے حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ متعین کر لیں کہ اس حکم کے
لئے صرف یہی ایک علت ہے اور اس کے لئے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اس صورت میں جو علت
ہے یہ لازم ہو جائے گی اور حکم ملزوم ہو جائے گا۔ اور منطق میں بہر حال یہ قاعدہ موجود ہے کہ

”انتفاء الملازم يستلزم انتفاء الملازم“

کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء لازم آتا ہے۔ تو پھر یہ استدلال صحیح ہوگا کہ انتفاء علت سے انتفاء حکم لازم آتا ہے۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی کی بکری زبردستی چھین لی اور وہ بکری حاملہ ہے۔ غاصب کے ہاں اس بکری کا ایک بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد بکری کا وہ بچہ خود بخود فوت ہو گیا یعنی غاصب نے دانستہ قصداً اسے تباہ نہیں کیا بلکہ وہ قدرتی آفت کی بنا پر مر گیا۔ تو اب سوال یہ ہے کہ اس بکری کے بچہ کی ضمانت اس غاصب پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس پر لازم ہے کہ بکری کو تو واپس کرے لیکن بکری کے بچہ کی قیمت اس پر لازم نہیں ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ

”ولد المغصوبة ليس بمغصوب“

یہ بکری غصب ہے بچہ مغصوب نہیں ہے۔ اس پر غصب کا فعل واقع نہیں ہے بلکہ غصب کا فعل بکری پر واقع ہے اور بکری کے جو بچے ہیں ان کو کہا جاتا ہے فروع اور فروع غاصب کے ہاتھ میں امانت ہیں۔ اب امانت کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ

”الامانة غير مضمون بالهلاک بل هو مضمون بالاستهلاک“

ایک امانت کی چیز کو اگر قصداً دانستہ ہلاک کر دیا جائے تو ضمان ہے اس لئے کہ ایک امین اگر وہ امانت کو جان بوجھ کر ضائع کرے تو اس پر ضمان ہے لیکن اگر نادانستہ طور پر اس سے امانت ضائع ہو جائے، گم ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

اب یہاں صورت یہ ہے کہ غصب ہے علت، وجوب ضمان ہے حکم۔ اب امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ولد مغصوب، یہ (بچہ) مغصوب نہیں ہے یہاں غصب نہیں ہے اس لئے ضمان موجود نہیں ہے۔

شافعیہ کہہ سکتے ہیں کہ انتفاء علت سے انتفاء حکم پر استدلال کیا گیا اور آپ (حنفیہ) تو کہتے ہیں کہ انتفاء علت سے انتفاء حکم پر استدلال فاسد ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ضمان کے لئے صرف یہی ایک علت ہے۔ اس لئے کہ اس

صورت میں اگر رمضان ہوگی تو ضمان کے لئے سوائے غصب کے اور تو کوئی سبب ہے ہی نہیں۔
غصب ہی کی وجہ سے ضمان ہوگی۔ اب جب غصب نہیں ہے تو ضمان نہیں ہے یعنی دلائل سے یہ
بات متعین کی جا چکی ہے کہ ولد مغضوب کے بارے میں ضمان کے لئے جو سبب ہے یہی ایک
غصب ہے۔ اب جب غصب نہیں ہے تو اس بنا پر ضمان نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے یہ مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ دریا اور سمندر سے جو عنبر نکلتا ہے اس عنبر میں خس
نہیں ہے یعنی اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہے۔ اور اس کے استدلال میں وہ یہ فرماتے ہیں
کہ

”لأنه لم يغنم“

اس لئے کہ وہ مال غنیمت نہیں ہے۔

”لأنه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب“

اس لئے کہ مسلمانوں نے اس پر اپنے گھوڑے اور اپنے اونٹ وغیرہ نہیں دوڑائے یعنی
مسلمانوں نے فوجی طاقت کی بنا پر اس عنبر کو حاصل نہیں کیا بلکہ ایک شخص نے بطور خود کوشش کر کے
دارالحرب کے کسی سمندر سے عنبر کو برآمد کیا ہے۔ تو اس میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ اب یہاں پر
بھی امام محمدؒ نے انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کیا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ خس کے
لئے ضروری ہے کہ مال غنیمت ہو اور غنیمت وہی ہوتا ہے کہ

”ما يوجف عليه الخيل والركاب“

جس پر گھوڑے اور اونٹ دوڑائے گئے ہوں اور جسے فوجی طاقت کے ذریعہ سے
حاصل کیا گیا ہو۔ تو کسی مال کا غنیمت ہونا، علت ہے خس کے لئے۔ اس کے ماسوا کوئی اور علت
نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں یہ علت منتفی ہے اس لئے اس حکم کے وجود کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں
ہوتا۔

استصحاب الحال

اسی قبیل سے ہے ”استصحاب الحال“

شافیہ یہ کہتے ہیں کہ ”استصحاب الحال“ بھی حجت ہے۔

استصحاب الحال“ کا مطلب یہ ہے کہ ”قیاس الحال علی الماضي“ کہ ہم حال کو ماضی پر قیاس کریں۔ چونکہ ماضی میں تو اس چیز کا وجود تھا اس لئے حال میں بھی ایسا ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہو کہ اب حال میں وہ چیز موجود نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص گم ہو چکا ہے، مفقود الخبر ہے اور اس کا کوئی اتہ پتہ معلوم نہیں ہے۔ شافعیہ اب فرماتے ہیں کہ مفقود زندہ ہے۔ اس لئے کہ جس وقت وہ گم ہوا، گزشتہ زمانہ میں تو وہ زندہ تھا۔ جب گزشتہ زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے۔ تو حال کو ہم قیاس کرتے ہیں ماضی پر۔ اس بنا پر کہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں آئی۔ اگر وہ مر گیا ہوتا تو آخر اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے آتی۔ اس کی موت کی کوئی دلیل چونکہ ہمارے سامنے نہیں آئی تو اس بنا پر ہم حال کو ماضی پر قیاس کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے وہ پچھلے زمانہ میں زندہ تھا تو ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اب بھی زندہ ہوگا۔ تو اسی بنا پر شافعیہ کہتے ہیں کہ مفقود باقاعدہ وارث ہے۔ اس کا باپ یا بھائی کوئی بھی اگر مر جائے تو جس طرح ان کے وارثوں کے حصے ہیں اسی طرح مفقود کا بھی وراثت میں باقاعدہ حصہ ہے اور یہ حصہ اسے دیا جائے گا۔ اور مفقود کے جتنے بھی بچے ہوں گے وہ سب اسی کے وارث ہوں گے۔ اور مفقود پر زندگی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔ اس لئے کہ یہ کیا لازم ہے کہ ایک شخص اگر ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ اگر آپ کہتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کی موت کی کوئی دلیل نہیں آئی ہے۔ یعنی ہمارے پاس موت کی کوئی خبر نہیں پہنچی۔ ہمارے پاس موت کی خبر نہ پہنچے تو اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فی الواقع وہ نہیں مر گیا۔ بہت سے ایسے واقعات ہوتے ہیں کہ ان کی اطلاع ہمارے پاس نہیں ہوتی ان کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہوتی لیکن واقعات عمل میں آچکے ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”استصحاب الحال“ یہ صرف ایک ظاہر الحال ہے۔ یعنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ جب پہلے زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ تو ”استصحاب الحال“

کے متعلق ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ

”استصحاب الحال يصلح حجة للدفع لا للاستحکام“

کہ ”استصحاب الحال“ کے ذریعہ سے دفع حق تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ کسی کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک مفقود، مفقود ہے اور صراحتاً اس کی موت کا حکم نہیں دیا گیا ہے اس وقت تک مفقود کی میراث کو تقسیم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ میراث کی تقسیم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی موت ثابت ہو جائے۔ جس طرح ہمارے پاس یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے۔ اسی طرح ہمارے پاس یہ دلیل بھی نہیں ہے کہ وہ مر چکا ہے۔ تو اس بنا پر ہم توقف کرتے ہیں اور اس کی میراث کو ہم تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس کی بیوی کے لئے نکاح کو جائز نہیں قرار دے سکتے۔ اس لئے کہ اس کی بیوی کے لئے تو ہم اس وقت نکاح جائز قرار دیں گے جب ہم یہ مان لیں کہ ہاں فی الواقع وہ مر چکا ہے۔ ہمارے پاس جس طریقہ سے اس کی زندگی کا ثبوت نہیں ہے اس طریقہ سے ہمارے پاس اس کی موت کا بھی ثبوت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کے بھائی یا باپ میں سے کوئی شخص مر جائے تو مفقود کے متعلق ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی زندگی اگر ثابت ہوتی ہے تو ”استصحاب الحال“ سے ہوتی ہے۔ یہ کمزور قسم کی دلیل ہے۔ اس کی وجہ سے اسے وراثت میں حق نہیں دیا جاسکتا۔ بلکہ اس کے لئے اس حصہ کو موقف رکھا جائے گا احتیاط کے طور پر کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہ مر چکا ہے یا زندہ ہے۔ تو اس کا جو حصہ ہے وہ اسی طرح پڑا ہوا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ آگیا تو ہم یہ کہیں گے کہ پہلے ہی سے زندہ ہے اپنا حصہ لے لے۔ اگر وہ نہ آیا یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نوے سال کا عرصہ گزر گیا یا امام مالک کے نزدیک چار سال کی مدت گزر گئی اس کے بعد شرعی طور پر عدالت نے یہ حکم جاری کیا کہ وہ اب باقاعدہ مر چکا ہے تو اس کا حصہ دیگر وارثوں پر اسی طریقہ سے تقسیم ہو جائے گا جس طریقہ سے پہلے ہوتا۔ پہلے ہی سے گویا اس کی موت کا حکم دیا جائے گا۔ گویا ”استصحاب الحال“ ایک کمزور دلیل ہے۔

”یصلح حجة للدفع لا للاستحکام“

گویا کہ اس کے ذریعہ سے کسی غیر کے حق کو دفع تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ

سے کوئی حق ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح ایک کمزور استدلال تعارض الاشباہ بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔ اور وہ ایسی ہیں کہ اپنے حکم اور تقاضے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منافی ہیں۔ اور ہم متنازعہ فیہ مسئلہ کو ایک نظیر پر قیاس کر سکتے ہیں اور دوسری نظیر پر بھی قیاس کر سکتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ
 ”وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ..... وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“
 (المائدہ-۶)

کہ تم اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور پیروں کو ٹخنوں تک دھولو۔
 اب یہاں کہنیوں کو غایہ قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ اس پر الی داخل ہے۔ اور کعبین کو بھی غایہ قرار دیا گیا ہے۔ اب ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔ ایک وہ نظیر ہے جس میں غایہ حکم مغیہ میں داخل ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ

”قُرَاتُ هَذَا الْكِتَابِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ“

اس کتاب کو میں نے اول سے آخر تک پڑھا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ درمیانی حصہ کو میں نے چھوڑ دیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اول کو بھی پڑھا آخر کو بھی پڑھا اور درمیان کو بھی پڑھا۔

اور بعض نظائر ایسے بھی ملتے ہیں کہ غایہ حکم مغیہ سے خارج رہتا ہے۔
 مثلاً ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِ“ (البقرہ-۱۸۷)
 تم روزہ کو رات تک مکمل کرلو۔

اب ظاہر بات ہے کہ رات کا وقت روزہ کا محل نہیں ہے۔ جب رات کا وقت داخل ہوگا تو روزہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔

چنانچہ حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے
 ”إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هُنَا فَقَدْ افْطَرَ الصَّائِمُ“

جب مشرق کی طرف سے رات کی سیاہی داخل ہوتی ہے تو روزہ دار افطار کرتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

”ای قد دخل وقت الفطر“ یعنی روزے کے افطار کا وقت داخل ہو

گیا۔ اور پھر کہتے ہیں کہ

”اوصار مفطرا فی الحکم“ یا یہ ہے کہ شریعت کے حکم کی بنا پر اب وہ

مفطر ہو گیا ہے، چاہے وہ روزے کھولے یا نہ کھولے، اس کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔

تو یہاں غایہ مغیہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

امام زقرؒ فرماتے ہیں کہ اب الی المرافق اور الی الکعبین کا جو غایہ ہے اس کو اگر ہم قیاس

کریں ”قرات الكتاب من اوله الى آخره“ پر۔ تو پھر اس کا تقاضا یہ ہے کہ

کہنیوں کو دھولینا چاہیے اور ٹخنوں کو دھولینا چاہیے اور اگر ہم اس غایہ کو قیاس کریں ”ثم اتموا

الصيام الى الیل“ پر تو جس طرح رات روزے کے حکم میں داخل نہیں ہے اسی طرح

کہنیاں اور ٹخنے بھی غسل کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔

اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس میں شک آگیا کہ کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونا فرض ہے یا

نہیں؟ ”فلا یثبت وجوبه بشک“ شک کی بنا پر ہم کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونے کے

وجوب کے قائل نہیں ہو سکتے۔ تو یہ امام زقرؒ کا استدلال ہے۔

حنفیہ میں سے عام یہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔ اس لئے کہ یہ شک بجائے خود

ایک امر حادث ہے۔ اور شک کے لئے بھی ایک دلیل کی ضرورت ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اس سلسلہ میں کیا دلیل ہے؟ جس طرح ہم یقینی طور پر یہ

سمجھتے ہیں کہ ”قرات الكتاب من اوله الى آخره“ میں غایہ حکم مغیہ میں داخل

ہے۔ یقینی طور پر ہم سمجھتے ہیں کہ ”ثم اتموا الصيام الى الیل“ میں غایہ حکم مغیہ سے

خارج ہے تو آخر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ ”الی المرافق والی الکعبین“ کے بارے

میں شک واقع ہو گیا ہے کہ یہ داخل ہے یا خارج ہے؟ اس شک کے لئے کسی دلیل کی ضرورت

ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہم ناواقف ہیں تو ہم اس کے

جواب میں کہتے ہیں کہ آپ اپنی ناواقفیت کو ہم پر حجت کیسے ٹھہراتے ہیں۔ آپ ناواقف ہیں، ناواقف رہیں، ہم تو واقف ہیں۔ اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ پھر تو شک باقی نہیں رہا۔ پھر تو یہ بات یقینی ہو گئی۔ پھر آپ صاف صاف کیوں نہیں کہتے کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے۔

تو تعارض الاشباہ کی دلیل عام حنفیہ کے نزدیک کمزور ہے۔

شافعیہ میں سے بعض کبھی کبھی اپنے مدعا کے اثبات میں ایسا قیاس بھی پیش کرتے ہیں اور ایسی علت کے ساتھ بھی وہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ قیاس بجائے خود ثبوت حکم کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جس علت سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ بجائے خود علت نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ ایک وصف نہ لگایا جائے۔ لیکن جب اس علت کے ساتھ ایک خاص صفت کا لحاظ کیا جائے تو پھر قیاس ہی باطل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کی صحت کی بنا تو اس پر ہے کہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہے۔

فرع اصل سے مشابہ ہو۔ لیکن اس علت کے ساتھ جب ایسا وصف لگایا جاتا ہے جس کی بنا پر اصل و فرع کے درمیان باہمی مشابہت ختم ہو جاتی ہے تو اس کے بعد پھر قیاس باطل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ مس ذکر کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو بعض شافعیہ نے یہ استدلال قائم کیا ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اگر ہم پیشاب کی قید نہ لگائیں تو پھر تو قیاس صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مقیس علیہ میں بھی مس ذکر ہے، مقیس میں بھی مس ذکر ہے۔ پھر تو مقیس اور مقیس علیہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک چیز کا قیاس اپنے اوپر تو ہو نہیں سکتا۔ اور اگر پیشاب کی ہم قید لگاتے ہیں تو پھر مشابہت ختم ہوتی ہے۔ اس لئے سوال یہ ہے کہ پیشاب کرتے وقت ایک شخص کا وضو اگر ٹوٹتا ہے تو پیشاب کی وجہ سے ٹوٹتا ہے مس ذکر کی وجہ سے تو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب جہاں مس ذکر ہے وہاں ایک شخص پیشاب نہیں کرتا ہے تو اس کا وضو کیوں ٹوٹے؟ اس بنا پر یہ بھی ایک کمزور قسم کا استدلال

ہے۔

اسی طریقہ سے ہمارے سامنے یہ صورت بھی ہے کہ ایک شخص استدلال کرتا ہے ایک ایسی علت سے کہ وہ بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ یعنی حنفیہ اگر نہیں مانتے کہ فلاں وصف علت ہے ثبوت حکم کے لئے تو اس وصف کو علت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا۔ مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ ایک ایسا وصف ہونا چاہیے جس کے متعلق کم از کم دونوں فریقوں کا اتفاق ہو کہ ہاں یہ علت ہے اور اس علت کا وجود جس طرح اصل میں ہے اور اصل میں فلاں حکم پایا جاتا ہے اسی طریقہ سے مناسب یہ ہے کہ اس حکم کا وجود فرع میں بھی پایا جائے۔

کتابت کی اقسام

جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص اگر اپنے غلام کو مکاتب بناتا ہے اور اسے یہ کہتا ہے کہ تم ایک ہزار روپے ادا کر دو تو اس کے بعد تمہیں آزاد کر دیا جائے گا۔ اسے کہتے ہیں کتابت۔ کتابت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ہے کتابت موجدہ اور ایک ہے کتابت حالہ۔

۱۔ کتابت موجدہ اسے کہتے ہیں کہ آقا غلام کے ساتھ باقاعدہ یہ معاہدہ کرے کہ ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کر دوں گا۔ تم ماہوار ۵۰ روپے مجھے ادا کرو۔ تو اسی طرح ۲۰ مہینوں میں تمہاری آزادی ہو جائے گی۔ تو اس غلام کا یہ فرض ہوگا کہ ایک مہینہ گزرتے ہی ۵۰ روپے کی قسط ادا کرے۔ اگر وہ قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو کتابت فسخ ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ بدستور غلامی پر باقی رہے گا۔

۲۔ کتابت مؤجلہ کی صحت پر تو بالکل اتفاق ہے کہ یہ صحیح ہے۔

لیکن ایک کتابت حالہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کہے کہ اسی نشست کے اندر اندر تم ہزار روپے ادا کر دو تو میں تمہیں آزاد قرار دیتا ہوں۔ تو اب یہاں یہ ضروری ہے کہ اس مجلس کے اختتام تک یہ غلام ہزار روپے ادا کر دے تو وہ آزادی حاصل کر لے گا۔ اگر نشست کے ختم ہونے کے بعد اس نے ہزار روپے ادا کرنے سے چاہے تو اس کی غلامی ختم نہیں ہوگی۔

اسے کہتے ہیں کتابتِ حالہ۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ کتابتِ حالہ ہو سکتی ہے یا نہیں؟
شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابتِ حالہ نہیں ہو سکتی۔ کتابت کے لئے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مؤجلہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے کتابتِ مؤجلہ ہو سکتی ہے اسی طریقہ سے کتابتِ حالہ بھی ہو سکتی ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ

”الکتابۃ الحالۃ لا تمنع التكفیر“

کہ کتابتِ حالہ وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔

یعنی مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اسی مجلس کے اندر اندر ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کرتا ہوں۔ لیکن ابھی اس غلام نے اپنے آقا کو ایک ہزار روپے ادا نہیں کئے ہیں ابھی تک وہ نشست باقی ہے کہ مولیٰ نے کہا کہ میں نے ایک قسم کے کفارہ کے طور پر تمہیں آزاد کر دیا تو یہ اعتناق جائز ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابتِ حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے بلکہ اسی غلام کو کفارہ کی بنا پر آزاد کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص شراب کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب کرے اور یہ کہے کہ مجھے اتنے من شراب دے دو تو اس کے بدلہ میں تمہیں حریت عطا کروں گا۔ جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابتِ فاسدہ ہے۔ اس لئے کہ شراب کے بدلہ کتابتِ ادائے کفارہ کو مانع نہیں ہے۔ اس عقد کتابت کے باوجود مولیٰ کفارہ کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر سکتا ہے۔ اسی طریقہ سے کتابتِ حالہ بھی ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ اب جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابتِ فاسدہ ہے اسی طرح سے کتابتِ حالہ بھی فاسدہ ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات کہ کتابتِ حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے یہ تو ہم تسلیم کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ جو کتابتِ ادائے کفارہ سے مانع نہ ہو وہ کتابتِ فاسدہ ہوتی ہے۔ یہ کلیہ ہم نہیں مانتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کتابتِ مؤجلہ کتابتِ صحیحہ ہے

ہمارے نزدیک بھی اور آپ کے نزدیک بھی۔ لیکن اس کے باوجود جب غلام نے کوئی ایک قسط بھی ادا نہ کی ہو تو مولیٰ کفارہ کے طور پر اسے آزاد کر سکتا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ کتابت موجب باوجود اس کے کہ وہ صحیح ہے وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ شراب کے مقابلہ میں جو کتابت فاسدہ ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کتابت شراب کے مقابلہ میں ہے اور شراب مسلمانوں کے حق میں بجائے خود ایک مال غیر مقوم ہے اور مسلمان شراب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا۔

اسی طرح ایک قسم دلائل میں سے استدلال ہے ایک ایسے وصف کے ذریعے سے جس میں کسی قسم کا شک نہ ہو۔ مثال کے طور پر

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ فاتحہ الکتاب فرض ہے۔ اب اگر ایک شخص تین آیتیں پڑھے تو اس کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس لئے اس کی نماز ادا نہیں ہوتی کہ اس کی یہ قرات سات آیات سے کم ہے۔ جس طرح ایک شخص نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھے بلکہ نصف آیت پڑھ لے تو جس طرح اس کی نماز ادا نہیں ہوتی اس طرح تین آیات کے پڑھنے کی وجہ سے بھی ایک شخص کی نماز ادا نہیں ہوتی۔

اس میں علت مشترکہ کیا ہے؟ کہ نصف آیت بھی سات آیتوں سے کم ہے اور تین آیتیں بھی سات آیتوں سے کم ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ تو کوئی قیاس نہیں صرف تک بندی ہے۔ سوال یہ ہے کہ سات آیتوں سے کمی کا کیا اثر نماز کے فساد میں ہے۔ اب ایک آیت کی قرات سے تو اس بنا پر نماز ادا نہیں ہوتی کہ نصف آیت پر حقیقت میں قرآن کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ (نزل ۲۰)

پس پڑھو تم وہ کچھ یعنی وہ قرآن جو تمہارے لئے میسر ہو۔

اب عرف میں قرآن کا اطلاق ایک آیت پر تو کیا جا سکتا ہے لیکن آدمی آیت پر یا ایک

آیت کی چوتھائی پر قرآن کا اطلاق عرف میں نہیں کیا جاتا۔ لیکن تین آیات پر تو قرآن مجید کا اطلاق عرف میں کیا جاتا ہے۔ تو تین آیتوں کا، نصف آیت پر قیاس یہ کیسا قیاس ہے؟ لہذا یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم یہ استدلال قائم کریں کہ فلاں چیز حرام نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے پاس اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ تو عدم دلیل کی بنا پر ہم استدلال قائم کر سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ استدلال ہم قائم کر سکتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کی تھی کہ

”قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مُسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُوهِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ (الانعام-۱۴۵)

کہہ دیجئے کہ میں اس چیز میں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے اس میں کوئی چیز نہیں دیکھتا جو اس کھانے والے پر حرام ہو جو اسے کھاتا ہو مگر یہ ہے کہ یا مردار ہو، یا بہنے والا خون ہو، یا خنزیر کا گوشت ہو یا وہ ذبائح ہوں جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے گئے ہوں۔

یہاں اللہ تعالیٰ خود نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ میرے پاس اس قسم کی کوئی وحی نہیں آئی ہے اور میرے پاس ان چیزوں کے سوا دیگر چیزوں کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اب اگر دلیل کے نہ ہونے کی بنا پر کسی حکم کو ثابت نہ کیا جاسکتا ہو تو اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کیوں کی؟

لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ عدم دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کے متعلق میرے پاس معلومات نہیں ہیں لیکن عدم دلیل سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حکم نفس الامر میں بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں ایک حکم بھی ہو اور حکم کے لئے دلیل بھی ہو لیکن دلیل مجھے معلوم نہ ہو اور اس آیت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ خود پیغمبر ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ کہہ دو کہ میرے پاس ان چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الواقع کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے

کہ اللہ تعالیٰ کا علم تو تمام کائنات پر محیط ہے۔ جب اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم بتادو کہ وحی کی بنا پر۔۔۔ رے پاس ان چیزوں کے ماسوا اور کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ کے پاس اس کا علم نہیں ہے کہ کوئی اور دلیل بھی ہو سکتی ہے۔ اب جس چیز کے متعلق اللہ کو علم نہ ہو وہ حقیقت میں موجود ہی نہیں ہوتی۔ تو اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

دلائل کی شرائط

اب یہاں پر ایک بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم دلیل تلاش کرتے ہیں تو وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن کو ثابت کرنے کے لئے ہم دلیلیں تلاش کرتے ہیں اور اس کے بعد پھر ہم یہ بحث کریں گے کہ قیاس کے ذریعہ سے ان میں سے کن کن چیزوں کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کی جاسکتیں۔

اثباتِ علت

اب ان میں ایک چیز ہے اثباتِ علت۔ یعنی اس چیز کے لئے دلیل کی ضرورت ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ فلاں صفت وہ حکم کے لئے ان دلائل کی بنا پر علت ہے یعنی کوئی وصف اگر کسی حکم کے لئے علت ہے تو اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ چھ چیزیں ربو کے سلسلہ میں ان کی حرمت کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ ان کا تبادلہ اپنے جنس سے ہوتا ہے اور پھر یہ ہے کہ ان میں چار چیزیں کیلی ہیں اور دو زنی ہیں۔ تو ان کا کیلی اور زنی ہونا اور ان کا تبادلہ اپنی جنس سے ہونا اور دو چیزوں کا مجموعہ حرمت تفاضل کے لئے علت ہے۔

تو ہمارے لئے ایسے دلائل تلاش کرنے کی ضرورت ہے جن کی بنا پر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ ہاں فی الواقع ان چھ چیزوں کا تبادلہ اگر ہم ان کی اجتناس سے کر دیں تو ان میں حرمت اضافہ کی علت یہی قدر اور جنس ہے۔

فقہائے حنفیہ نے دلائل کے ذریعہ سے اس چیز کو ثابت کر دیا ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ان چھ چیزوں کا تقابل اپنے اجناس سے کر دیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ ”الحنطة بالحنطة“ جنس کو جنس کے مقابل کر دیا گیا ہے ”والشعير بالشعير والتمر بالتمر“ اور پھر یہ ہے کہ ایک روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ ”مثلاً بمثل“ اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ”کیلاً بکیل وزناً بوزن“ تو اس سے اشارہ قدر کی طرف معلوم ہوتا ہے اور ”الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير“ کے الفاظ میں جنس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ تو اسی حدیث کے بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدر اور جنس یہ حقیقت میں حرمت تفاضل کے لئے علت ہیں۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ نیو یعنی ایک چیز اگر مؤجل ہو تو اس میں تفاضل کا شبہ ہے اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ ”النقد خیر من النسيئة“ نقد نیسے سے بہتر ہوتا ہے۔ جس طرح حقیقت تفاضل کی حرمت کے لئے کامل علت کی ضرورت ہے کہ قدر اور جنس دونوں ہوں تو شبہ تفاضل کی حرمت کے لئے شبہ علت کی ضرورت ہے۔ تو علتین کا مجموعہ تو علت ہے لیکن ان میں سے ایک علت کا شبہ موجود ہے۔

۲۔ وصف علت

دوسری چیز جس کو ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں وہ کسی ایک علت میں کسی وصف کا موجود ہونا ہے۔ کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز حکم کی علت ہوتی ہے لیکن ایک چیز ایک وصف کے ساتھ حکم کی علت ہوتی ہے۔

مثلاً اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ ہیں۔ اب یہ وجوب زکوٰۃ کی علل ایک وصف کے ساتھ تو ہیں۔ اگر ایسے اونٹ ہیں کہ وہ بیابان میں چرتے رہتے ہوں تو ان پر زکوٰۃ ہے لیکن اگر اونٹ ایسے ہوں کہ وہ بار برداری کے ہوں، ایک شخص اپنے گھر پر ان کو چارہ ڈالتا ہے، پالتا ہے اور ان پر زمینداری اور مختلف قسم کے کام کرتا ہے تو ان اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اب یہ ثابت کرنا کہ وصف اسامت بھی نصاب زکوٰۃ میں ضروری ہے اس کے لئے

دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”فی الابل السائمة زکوة“ وہ اونٹ جو بیابانوں میں چرنے والے ہیں

ان میں زکوة ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں حضور ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ

”لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ“

ان اونٹوں میں جو کھیتی باڑی کا کام کرتے ہیں، یا جو بار برداری کا کام کرتے ہیں یا جو

اپنے گھروں پر گھاس اور چارہ کھاتے ہوں ان میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔

ان نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف نصاب کافی نہیں ہے بلکہ نصاب کے ساتھ یہ

بھی ضروری ہے کہ اونٹ وغیرہ سائمہ ہوں۔ تو صفت سوم کو ان دلائل کے ذریعہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ شرط

اسی طریقہ سے ایک تیسری چیز جس کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی تلاش کی ضرورت

ہے وہ شرط ہے۔

مثال کے طور پر یہ دعویٰ کہ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی حاضری ضروری ہے،

گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہو سکتا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے:-

حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

”لا نکاح الا بشہودین“ کہ گواہوں کی موجودگی کے بغیر کوئی نکاح نہیں

ہو سکتا۔

نکاح اور زنا کے درمیان یہ فرق کر دیا گیا ہے کہ زنا کے تمام مراسم خفیہ طور پر سرانجام

ہوتے ہیں اور نکاح کے لئے باقاعدہ اعلان کی ضرورت ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف دف بجانے کے

ذریعہ سے جو اعلان ہوتا ہے وہ کافی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

”اعلنوا بالنکاح ولو بالدف“ تم نکاح کا اعلان کر دو اگرچہ وہ دف نے ہی کے ذریعہ سے ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ دو گواہ عادل بھی ہوں۔
روح ولی بھی ہو۔

”لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل“

بہر حال نکاح کے جو شرائط ہیں تو شرائط کے ثبوت کے لئے اس قسم کے دلائل کی
نت ہے۔

وصف

چوتھی چیز جو اس سلسلہ میں ہے وہ وصف ہے کہ کسی شرط میں ہم کسی وصف کی تلاش
ہیں۔ اس کی مثال یہی ہے کہ

امام شافعیؒ نے یہ کہا ہے کہ گواہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہوں۔ اور ان کا
دلیل ایک اور روایت سے ہے جس میں
نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل“ کہ کوئی نکاح بغیر ولی کے اور
ان عدل کے نہیں ہو سکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عدالت انعقاد نکاح کے لئے شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر خاوند اور بیوی
درمیان جھگڑا پڑا۔ بیوی نے کہا کہ میرے ساتھ تو سرے سے نکاح ہوا ہی نہیں اور شوہر نے کہا
نکاح تو فلاں مجلس میں ہوا ہے۔ اب اگر گواہ جھوٹے، ناقابل اعتماد اور فاسق ہوں گے تو
تو میں یہ نکاح ثابت نہیں ہو سکے گا۔ لیکن جب تک جھگڑا پیدا نہ ہو اس وقت تک کام چل
سکے گا۔

دلائل حکم

اسی طرح کسی حکم کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہوتی ہے کہ دلائل کے
سے کسی حکم شرعی کو ثابت کیا جائے۔

اگر ایک شخص صرف ایک رکعت نماز پڑھے تو ایک رکعت نماز پڑھنا صحیح ہے یا نہیں؟
 شافعیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت کی نماز بھی ہو سکتی ہے مثلاً وتر۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بہت سی
 احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”کان یوتر برکعة“ کہ نبی اکرم ﷺ ایک رکعت وتر
 پڑھ لیتے تھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت نماز نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ایک اور حدیث موجود ہے
 جس میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”انه نهى عن البتيرة“

کہ بتیرہ سے یعنی لنگڑی لولی نماز پڑھنے سے اللہ کے رسول ﷺ نے ممانعت کی
 ہے۔ اور گزشتہ حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”کان یوتر برکعة“ کا مطلب یہ ہے کہ
 اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ دو رکعت پڑھ لیتے تھے پھر اگر ان کو معلوم ہوتا تھا کہ اب فجر کے طلوع کا
 وقت قریب ہے تو ”یوتر برکعة“ تو اس رکعت کو ملا کر اپنی سابقہ دو رکعتوں کو وتر کر دیتے
 تھے۔ اور اگر نبی اکرم ﷺ کو یہ محسوس ہوتا کہ ابھی طلوع فجر میں دیر ہے تو پھر سلام پھیر لیتے تھے اور
 یہ دو رکعت تہجد کے ہو جاتے تھے۔ اور نوافل پڑھتے رہتے تھے۔

۶۔ صحت حکم اور دلائل

کبھی کبھی کسی حکم کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے بھی دلائل تلاش کرنے کی ضرورت
 ہوتی ہے۔ مثلاً اس پر تو اتفاق ہے کہ وتر کی نماز بہر حال موجود ہے اور ہمارے ہاں اس کی حیثیت
 عبادت کی ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے یا واجب کی ہے؟
 شافعیہ کہتے ہیں کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ بخاری شریف
 اور مسلم شریف میں یہ حدیث آئی ہے کہ صحابہؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ہم نے دور سے آتا ہوا دیکھا
 اور اس کے سر کے بال بالکل پریشان تھے۔ دیہاتی قسم کا آدمی تھا اور دور سے وہ کچھ گنگنا رہا تھا
 اور ہم اس کی آواز کی گنگناہٹ کو تو سنتے تھے لیکن ”ولا نفقه ما یقول“ لیکن وہ جو کہہ رہا تھا
 ہماری سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ جب وہ نبی اکرم ﷺ کے قریب آئے تو ہمیں معلوم ہوا کہ

”فاذا هو یسال عن الاسلام“ کہ وہ اسلام کے فرائض کے بارے میں

سپوچھ رہا ہے کہ کون سی عبادات اس کے ذمہ ہیں۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ تمہارے اوپر یہ فرض ہے کہ تم رات اور دن میں پانچ ازیں ادا کرو۔

اس شخص نے پوچھا ”هل على غير هن“ کیا مجھ پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ اور نمازیں بھی ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ ”لا، الا ان تتطوع“ یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ نمازیں واجب نہیں ہیں لیکن یہ اور بات ہے کہ تم نفل ادا کرو۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

تیرے اوپر زکوٰۃ واجب ہے اپنے مال میں سے اور زکوٰۃ کی یہ مقدار ہے۔
اس شخص نے پھر پوچھا کہ

اس معینہ مقدار کے علاوہ مجھ پر کچھ اور بھی واجب ہے؟
حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”لا، الا ان تتطوع“۔

اس کے بعد روزوں کے متعلق اس نے کہا کہ کیا رمضان کے روزوں کے علاوہ مجھ پر اور روزے بھی فرض ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”لا، الا ان تتطوع“۔

شافعیہ کہتے ہیں اور اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی ان کے ساتھ ہیں کہ اگر ہر کی نماز بھی واجب ہوتی تو حضور ﷺ یہ فرماتے کہ ہاں ایک چھٹی نماز بھی تمہارے اوپر واجب ہے اور وہ وتر ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ نے انکار کیا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز واجب نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ تم تطوع کرو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک اور حدیث ہے کہ جس میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے

”ان الله زادكم صلاة هي خير لكم من حمر النعم الا

وہی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر“

کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے اور وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے تم آگاہ ہو جاؤ کہ وہ وتر ہے اور اس وتر کی نماز کو عشاء اور صبح صادق کے طلوع کے درمیان پڑھا کرو۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ”ان الله زادكم صلاة“ کہ اللہ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس ایک نماز کا اضافہ کس چیز پر ہے؟ ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ آخر وہ کون سی چیز ہے جس پر اس ایک نماز کا اضافہ ہے۔ اور وہ چیز نہیں ہے مگر پانچ نمازیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ ایک اور نماز کا اضافہ کیا۔

ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ ”الزيادة من جنس المزید علیہ“ ایک چیز کا اضافہ جب دوسری چیز پر کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زاید اور مزید علیہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح پانچ نمازیں واجب ہیں اسی طرح وتر بھی لازم ہے۔ اور پھر یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بڑے اہتمام سے، پہلے تو اس نماز کا تعین نہیں فرمایا بلکہ اجمالی طور پر کہا کہ اللہ نے ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور پھر اس کی تعریف کی کہ وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے۔ اس کے بعد پھر کہیں جا کر انہوں نے فرمایا کہ وہ وتر کی نماز ہے۔ اس قدر اہمیت حضور ﷺ نے وتر کو دی ہے اور پھر یہ کہ حضور ﷺ حکم دیتے ہیں ”فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر“ کہ تم عشاء اور فجر کے درمیان اسے پڑھو۔ حضور ﷺ کا جو حکم ہوتا ہے وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کی تعمیل واجب ہے اور وتر واجب ہے اور جہاں تک اس ”لا، الا ان تتطوع“ حدیث کا تعلق ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ابتدائی دور سے ہے اور اس وقت وتر کا وجوب نہیں ہوا تھا۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ

کے ماسوا تمہارے اوپر دیگر واجبات نہیں ہیں حالانکہ صدقہ فطر، شافعیہ، حنفیہ سب کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ”ان الله زادكم صلاة“ سے بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم وتر کی نماز بھی پڑھا کرو اور یہ تمہارے لئے بہتر ہے مسنون ہے اس سے وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

اصل میں جو مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک واجب سرے سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ یا فرض ہے یا سنت ہے یا مستحب ہے اور یا مباح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وتر واجب ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ پھر تو فرض ہے۔

لیکن حنفیہ سنت اور فرض کے درمیان ایک درجہ اور بھی رکھتے ہیں۔ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ جس طرح عشاء کے فرض کے بعد سنتیں پڑھی جاتی ہیں وہ فرض کے تابع ہیں اور ان کے لئے وقت وہی ہے جو عشاء کی نماز کا ہے۔ اسی طرح سے وتر بھی عشاء کی نماز کا تابع ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں ”وقته وقت العشاء“ یعنی عشاء کا جو وقت ہے وہ بھی وتر کا وقت ہے یعنی عشاء کی نماز کی تابع نہیں ہے بلکہ دو واجب نمازیں ہیں اور دونوں کا وقت اللہ نے ایک ہی رکھا ہے۔ ”ولا يقدم على العشاء لترتيبه“

پھر پہلا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دونوں واجبات ایک ہی وقت کے ہیں اور ایک ہی وقت میں دونوں کو ادا کیا جاسکتا ہے پھر تو ہمارے لئے جائز ہونا چاہیئے کہ ہم چاہیں تو وتر کو عشاء پر مقدم کریں اور چاہے عشاء کو وتر پر مقدم کریں۔

امام ابوحنیفہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ”ولا يقدم على العشاء لترتيبه“ وتر کی نماز کو ہم عشاء سے پہلے نہیں پڑھ سکتے اس لئے نہیں کہ اس کا وقت داخل نہیں ہے، وقت تو داخل ہے لیکن وتر اور عشاء کے درمیان ترتیب فرض نہیں ہے۔ اس ترتیب کی رعایت آپ نے نہیں کی۔ اب اختلاف کا اثر یہاں ظاہر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے عشاء کی نماز پڑھی۔ اس کے بعد نئے سرے سے وضو کیا۔ اور نئے سرے سے وضو کرنے کے بعد اس نے سنتیں اور وتر پڑھے۔ اس کے بعد اسے یاد آیا کہ عشاء کی نماز جو میں نے پڑھی تھی اس سے پہلے میرا وضو نہ تھا۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کی نماز بھی لوٹانی پڑے گی اور سنت اور وتر بھی لوٹانا پڑیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وتر کا وقت داخل ہوتا ہے عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد۔ اب جب اس شخص کا وضو نہیں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز اس نے پڑھی ہی نہیں۔ جب عشاء کی نماز نہیں پڑھی تو سنت کے پڑھنے کا وقت داخل نہیں ہوا تھا۔ اور وتر کے پڑھنے کا وقت بھی اس شخص کے حق میں داخل نہیں ہوا تھا۔ تو اس کی ساری نمازیں باطل ہو گئیں لہذا نئے سرے سے یہ سب نمازیں پڑھے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ عشاء اور سنت کو لوٹائے گا لیکن وتر کو نہیں لوٹائے گا۔ اس لئے کہ وتر کا وقت تو داخل ہو چکا ہے اور جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے تو ترتیب نسیان کے عذر سے ساقط ہو گئی ہے۔ لہذا وتر کو نہیں لوٹائے گا اور عشاء کے فرض اور سنت کو لوٹائے گا۔ یہ فائدہ اس استدلال کا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں مختلف دلائل کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہیں۔

قیاس اور تعدیۃ

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ ان میں کسی چیز کو ثابت کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جمہور حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم کسی حکم کی علت کو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی حکم کی شرط کو قیاس کے ذریعہ ثابت کر سکتے ہیں۔ اور نہ کسی حکم کو ابتداً ہم قیاس کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں۔

شیخ فخر الاسلام کہتے ہیں کہ قیاس کے ذریعہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نص ہے وہاں ایک حکم ہے اور ہم یہ کہیں کہ اس حکم کے لئے جو علت ہے وہ یہ وصف ہے۔ اب یہ وصف فلاں چیز کے لئے یہ علت میں موجود ہے۔ جس طریقہ سے فلاں چیز کے لئے یہ علت ہے اس طریقہ سے فلاں مقام میں بھی یہ علت ہے تو قیاس کے ذریعہ سے اسے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اور وہ دلیل میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ کے دور میں شراب نوشی کی واردات زیادہ ہونے لگیں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کو جمع کیا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں شراب کی کوئی خاص سزا نہیں تھی۔ کبھی ان کو لاثیوں سے مارا جاتا تھا کبھی جوتوں سے اور کبھی تھپڑوں سے مارا جاتا تھا۔ مختلف قسم کی سزائیں ان کو دی جاتی تھیں۔ لیکن خاص متعین طور پر کوئی

سزا بھی تک نافذ نہیں ہوئی تھی۔

جب یہ مشورہ شروع ہوا تو حضرت علیؑ نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ جو شخص شراب نوش ہوا سے وہ سزا دی جائے جو اس شخص کو ملتی ہے جو پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتا ہے۔ اور استدلال میں حضرت علیؑ نے یہ فرمایا کہ بات یہ ہے کہ

”ان الشارب اذا شرب اسکر و اذا سکر هذى و افترى“ کہ ایک شخص جب شراب پیتا ہے تو وہ مدہوش ہو جاتا ہے۔ اس کی عقل و ہوش کی قوتیں زائل ہو جاتی ہیں۔ جب مدہوش ہو جاتا ہے تو پھر اس کے بعد وہ پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت بھی لگاتا ہے، گالیاں بھی بکتا ہے۔ اس طرح حضرت علیؑ نے یہ استدلال کیا کہ جس طرح پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا یہ علت ہے اور اس علت کے ذریعہ اُسی کوڑوں کی سزا ہے، اسی طرح شراب کا پینا بھی علت ہے اس لئے کہ اس میں بھی یہ چیز موجود ہے کہ ایک شخص کے ہوش و حواس زائل ہوتے ہیں، اس کے جذبات و زبان قابو میں نہیں رہتے تو پھر وہ اسی قسم کی حرکات کرتا ہے۔

لیکن قیاس کے ذریعہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تعدیت ہے۔ یعنی نص یا اجماع کی بنا پر اگر کسی خاص مسئلہ میں کوئی حکم شرعی ہو تو قیاس کے ذریعہ سے اس حکم کو متعدی کیا جاسکتا ہے اور اس واقعہ کے ساتھ ایک دوسرا واقعہ جو ملتا جلتا ہے اس دوسرے واقعہ میں اس حکم کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ تعدیت ایک ایسا حکم ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی جہاں تعلیل ہوگی وہاں تعدیت ہوگی، جہاں تعدیت ہوگی وہاں تعلیل ہوگی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم منصوص یا کسی حکم اجماعی کے لئے ہم ایک ایسی علت کی تلاش نہیں کر سکتے جو علت صرف اسی موقع پر یا موقع اجماع پر مقصور ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس طرح ایک علت متعدیہ کے ذریعہ سے ایک حکم کی تعلیل جائز ہے اسی طرح ایک علت قاصرہ کے ذریعہ سے بھی حکم کی تعلیل جائز ہے۔ اسی وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ سونے کا تبادلہ سونے کے مقابلہ میں اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے مقابلہ میں، وہاں پر جو علت

حرمت ہے وہ اس کی ثمنیت ہے کہ سونا اور چاندی دونوں ثمن ہیں۔ اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں موجود ہے اور ان کے علاوہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ ثمنیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز جو قطری طور پر ذریعہ تبادلہ ہو۔ قدرتی طور پر جو ذریعہ تبادلہ ہو اور وہ سونا اور چاندی ہے۔ اور اس کے علاوہ باقی جتنی چیزیں ہیں وہ ذریعہ تبادلہ ہیں، لوگوں کی اصطلاح کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آخر اس تعلیل کا فائدہ کیا ہے۔ اس تعلیل کا مقصد اگر یہ ہے کہ مقام نص میں یا مقام اجماع میں کسی حکم کو ثابت کیا جائے تو مقام نص میں تو حکم نص کی بنا پر ثابت ہے اور مقام اجماع میں اجماع کی بنا پر ثابت ہے۔

جب نص یا اجماع موجود ہے تو ان کے مقابلہ میں علت کی تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر اس تعلیل کا منشاء یہ ہے کہ یہ حکم کسی اور محل میں بھی موجود ہے۔ تو کسی دیگر محل میں اس بنا پر حکم موجود نہیں ہوتا کہ وہ علت تو علت قاصرہ ہے، علت متعدد یہ تو نہیں ہے لہذا تعدیت کے بغیر تعلیل کا کوئی فائدہ اور نتیجہ نہیں ہے۔

استحسان

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ۔ (الزمر۔ ۱۸)
ترجمہ: جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆

مَآرَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ
ترجمہ: جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

استحسان

قیاس کے ساتھ ساتھ ایک بحث استحسان کی بھی ہے۔ بہت سے فقہائے حنفیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ

جب حنفیہ کے پاس قرآن کی کوئی دلیل نہیں ہوتی، سنت نبویہ سے وہ اپنے مدعا کو ثابت نہیں کر سکتے، اجماع کی دلیل ان کے پاس نہیں ہوتی اور قیاس کے ذریعہ سے اپنے مدعا کو نہیں ثابت کر سکتے تو وہ جھٹ سے کہہ دیتے ہیں کہ یہ ہمارا استحسان ہے۔ اور استحسان کی بنا پر ہم یہ بات اس طرح کرتے ہیں۔ تو وہ (معتزین) یہ کہتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ ہے کہ گویا یہ میرا ذاتی رجحان ہے۔ میری طبیعت یہ چاہتی ہے کہ یہ حکم اس طرح ہونا چاہیے۔

چنانچہ شافعیہ نے حنفیہ پر بہت طنز اور طعن و تشنیع کی ہے کہ بغیر کسی دلیل شرعی کے محض اپنے رجحان طبیعت کی بنا پر کوئی حکم صادر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ:-

حنفیہ کے نزدیک استحسان حقیقت میں ان چار دلائل پر اضافہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ اپنی اصطلاح میں استحسان کے دو معانی بیان کرتے ہیں۔

مفہوم

ایک اصطلاح تو ان کی یہ ہے کہ استحسان کہتے ہیں ایک قیاس خفی کو۔ یعنی ایک ایسے قیاس کو جس کے معلوم کرنے اور جس کے پہچاننے میں غیر معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اور معمولی فکر و نظر کی بنا پر اس کو معلوم نہ کیا جاسکتا ہو تو ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر استحسان، قیاس ہی میں داخل ہے۔ قیاس ہی کے دو اقسام ہیں۔ ایک ہی قیاس جلی اور ایک ہے قیاس خفی۔

دوسری اصطلاح حنفیہ کی یہ ہے کہ استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ ہم قیاس ظاہر اور قیاس جلی سے ہٹ کر کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں۔ کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق قیاس ظاہر سے ہٹ کر ایک رائے قائم کرنا یہ استحسان ہے۔ لیکن اب:-

سوال یہ ہے کہ قیاس ظاہر ہی سے ہٹ کر اگر ہم کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں تو اس رائے کے قائم کرنے کے لئے ہمارے پاس کیا دلیل ہے؟

وہ مختلف دلائل ہو سکتے ہیں۔ وہ دلیل حدیث بھی ہو سکتی ہے، ضرورت بھی ہو سکتی ہے اور قیاس خفی بھی ہو سکتی ہے۔

۱۔ استحسان سنت

حدیث کی مثال:۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز جو ایک انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے، سر دست وہ معدوم ہے تو ایک معدوم چیز کو نہیں بیچا جاسکتا۔ اس کا سودا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قیاس کا تقاضا ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو معدوم ہیں اور ان کی فروخت کو شرعاً ناجائز قرار دیا گیا ہے اور اس پر بالکل اتفاق ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص مزامین اور ملائح کی بیع نہیں کر سکتا۔
رسول اللہ ﷺ نے منع کیا ہے۔

”نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضامین و الملائح“ (مصنف عبدالرزاق)

ملائح کا مطلب یہ ہے کہ ایک اونٹ کی پشت میں جو منی ہے جس سے اونٹنی کا بچہ بنے گا اس کو ابھی سے فروخت کر دینا۔ اور مضامین کا مطلب یہ ہے کہ اونٹنی کے پیٹ میں جو حمل ہے اسے بیچ دینا، اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس لئے کہ بالفعل یہاں اونٹنی کا کوئی بچہ موجود نہیں ہے۔ تو اونٹنی کے بچہ کی پیدائش سے پہلے اسے بیچ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ معدوم ہے۔ اسی طرح ایک شخص اس پرندہ کو نہیں بیچ سکتا جو ہوا میں اڑا جا رہا ہو۔ اس لئے کہ ابھی تک وہ پرندہ اس کے قبضہ میں نہیں آیا اور یہ شخص پرندہ کو سپرد کر دینے پر قادر نہیں ہے۔

ان نظائر پر قیاس کرتے ہوئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم بھی ناجائز ہے کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ہزار روپے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگلے سال فلاں تاریخ کو آپ اس نرخ پر مجھے گندم فراہم کریں گے۔ یہ ہے بیع سلم۔ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح ان تمام نظائر میں بیع ناجائز ہے اسی طرح بیع سلم بھی ناجائز ہو اس لئے کہ یہ معدوم ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس قیاس جلی سے ہٹ کر یہ رائے قائم کی ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہمارے پاس موجود ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا

”من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم

الی اجل معلوم“ (صحاح ستہ)

وہ شخص جو تم میں سے بیع سلم کرتا ہے پس چاہئے وہ سلم کرے کیل معلوم اور وزن معلوم میں یعنی ایک متعین اور معلوم چیز کو جو کیل اور پیمانہ کے ذریعے بیچی جاتی ہو یا وزن کے ذریعے بیچی جاتی ہو اس کے کیل اور وزن کو معلوم ہونا چاہئے۔ ”الی اجل معلوم“ اور سلم کرے ایک خاص مقررہ مدت تک۔ اس مدت کا تعین ہونا چاہئے کہ درمیان میں مدت کتنی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اصول کہ ایک ایسی چیز جو انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے اس کے بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس اصول کی روایت خود نبی اکرم ﷺ سے بھی کی گئی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بیع سلم کا استثناء بھی ہے۔ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ

”نہی النبی ﷺ عن بیع مالیس عند الانسان و

رخص فی السلم“

نبی اکرم ﷺ نے ممانعت کی ہے اس چیز کو بیچنے کی جو انسان کے پاس نہیں ہے۔ اور آپ ﷺ نے بیع سلم کے سلسلہ میں رخصت دی ہے کہ بیع سلم تم کر سکتے ہو۔

اسے استحسان اثر اور اسے استحسان سنت بھی کہتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اس قسم کا

استحسان سنت اور حدیث سے باہر نہیں ہے بلکہ

حنفیہ کا استدلال اس قسم کے مقامات میں سنت پر ہی ہے۔

۲۔ استحسان اجماع

کبھی کبھی استحسان، استحسان تعامل ہوتا ہے۔ وہ استحسان تعامل، اجماع کے معنی میں

ہوتا ہے۔ اس کی مثال استثناء ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی موچی کے پاس جاتا ہے اور اپنے پیروں کا ناپ دیتا ہے کہ اس ناپ

کے مطابق اس قسم کی چھلیاں بناؤ۔ وہ اس کے لئے چھلیاں بنا دیتا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس قسم کا سودا جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ چپلیں ابھی تک تیار نہیں ہیں، وہ تو بعد میں بنیں گی۔ تو ایک ایسی چیز جو سرے سے موچی کے پاس موجود نہیں ہے اس کا سودا کیسے کرتا ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اسی پر عمل رہا ہے اور نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہؓ نے اس پر نکیر نہیں کی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عام کلیہ سے کہ معدوم کا بیع نہیں ہو سکتا، تعامل کی بنا پر اور خود نبی اکرم ﷺ کی خاموشی کی بنا پر، اس کی حیثیت ایک استثناء کی ہے۔ یہ اس عام اصول سے مستثنیٰ ہے۔ اس استحسان کا نام استحسان اجماع ہے۔

۳۔ استحسانِ ضرورت

اسی طرح کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ استحسان، ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائے تو وہ بالکل پاک نہ ہو سکے اور خاص طور پر مٹی کے برتن دوبارہ پاک نہ ہو سکیں۔ اس لئے کہ جب ایک بار ناپاکی پہنچ جائے تو مٹی کا برتن ناپاکی کے بعض اجزاء کو جذب کر لیتا ہے۔ اس کے بعد اگر آپ اسے دھوتے ہیں تو دھوتے رہیں لیکن جو اجزاء جذب کئے گئے ہیں وہ تو جذب کئے گئے ہیں۔ اب ہمارے پاس اس کا کیا ذریعہ ہے کہ وہ اجزاء بھی باہر نکل جائیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک برتن جب ایک دفعہ ناپاک ہو جائے تو اسے ختم کر دو، توڑ دو اور نئے سرے سے نیا برتن ہونا چاہیے تو اس صورت میں لوگوں کے لئے بہت زیادہ حرج ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (الحج۔ ۷۸)

قرآن مجید کے ان اشارات کا تقاضا یہ ہے کہ اس قیاس کو ہم چھوڑ دیں اور ہم کہیں کہ اس قسم کا برتن پاک ہو سکتا ہے اگر اسے تین مرتبہ دھولیا جائے۔

تو اس قسم کے استحسان کا نام استحسانِ ضرورت ہے۔ اور یہ حقیقت میں قرآن مجید کے بعض اشارات کی بنا پر ہے۔ تو یہ بھی ان چار دلائل سے باہر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

میں کامل درجہ کی تعظیم ہے۔ اب آیت تلاوت کے ذریعہ سے جو واجب ہے وہ سجدہ تلاوت ہے اور سجدہ کا جو مفہوم ہے وہ یہی ہے کہ پیشانی کو زمین پر رکھ دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کامل درجہ کی تعظیم ہم پر واجب ہوگئی۔ اب رکوع کے ضمن میں اگر ہم اس سجدہ کو ادا کرنا چاہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اوپر تو لازم ہے کامل درجہ کی تعظیم لیکن ہم بالفعل ناقص درجہ کی تعظیم کر رہے ہیں۔ تو اس استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ تلاوت اس طریقہ سے ادا نہ ہو۔ اور استحسان میں اس کو قیاس کرتے ہیں اس بات پر کہ نماز میں رکوع بھی فرض ہے اور سجدہ بھی فرض ہے۔ اب ایک شخص یہ نہیں کر سکتا کہ وہ دو دفعہ رکوع کر لے اور یہ کہے کہ ایک دفعہ تو میں نے رکوع ادا کیا اور دوسری دفعہ میں رکوع کو سجدہ کا قائم مقام بناتا ہوں۔ جس طرح نماز میں رکوع کو سجدہ صلوٰۃ کے قائم مقام نہیں قرار دیا جاسکتا اسی طرح رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ استحسان کا تقاضا ہے۔

لیکن یہاں پر قیاس کا اثر قوی ہے۔ وہ اس بنا پر کہ سجدہ تلاوت کو ہم سجدہ صلوٰۃ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجود دونوں مستقل ارکان کی حیثیت سے بذات خود واجب ہیں۔ رکوع کو ایک مستقل رکن کی حیثیت دی گئی ہے۔ اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ ہم بذات خود رکوع کو الگ طور پر ادا کریں اور سجدہ کو الگ طور پر ادا کریں۔ سجدہ کی شکل تو یہ ہے کہ ہم اپنی پیشانی زمین پر رکھیں اور رکوع کی شکل یہ ہو کہ ہم جھک جائیں۔ لیکن جہاں تک سجدہ تلاوت کا تعلق ہے تو سجدہ تلاوت کو اللہ تعالیٰ نے ایک مستقل رکن کی حیثیت سے واجب نہیں کیا ہے۔ بلکہ سجدہ تلاوت سے جو اصل مقصود ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اللہ تعالیٰ کے حضور جھکنا ہے۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں بعض آیات سجدہ ایسی ہیں کہ وہاں سجدہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے کہ لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جاتا ہے کہ سجدہ کرو تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔ اور کبھی کبھی آیات سجدہ میں رکوع کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جائے کہ رکوع کرو تو وہ کیوں رکوع نہیں کرتے؟

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت سے مقصود بذات خود سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف تعظیم ہے اور مطلق تعظیم میں رکوع اور سجدہ دونوں برابر ہیں۔ اس بنا پر رکوع کے ضمن

میں سجدہ تلاوت کو ادا کیا جاسکتا ہے۔ رکوع قائم مقام سجدہ تلاوت ہو سکتا ہے۔

اب یہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو کبھی یہ ہوتا ہے کہ استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی کبھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے۔

یہاں ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم کسی حکم کو قیاس کے برخلاف استحسان کی بنا پر ثابت کریں تو اب اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے متعدی کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اصل میں بات یہ ہے کہ اگر قیاس خفی کے ذریعہ سے ہم ایک حکم کو ثابت کریں جو قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس حکم کو ہم ایک جزئیہ سے دوسرے جزئیہ تک متعدی کر سکتے ہیں۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ پر قیاس کر سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ کے ساتھ دوسرا مسئلہ ملا سکتے ہیں۔

لیکن اگر کسی حکم کو ہم ثابت کریں قیاس کے خلاف استحسان اثر کی بنا پر یا استحسان ضرورت کی بنا پر یا استحسان اجماع کی بنا پر تو پھر اس حکم پر کسی دوسرے جزئیہ کو کسی دوسرے واقعہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

مثلاً اگر بائع اور مشتری یعنی بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ فروخت کرنے والے نے کہا میں نے یہ کتاب تمہارے اوپر دس روپے میں فروخت کی ہے۔ خریدنے والے نے کہا کہ میں نے اس کتاب کو تم سے پانچ روپے میں خریدا ہے اور ابھی تک وہ کتاب فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہے اور خریدنے والے نے اس پر قبضہ نہیں جمایا۔ تو ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہاں پر مشتری یعنی خریدنے والا قسم کھائے اس لئے کہ بیچنے والا تو دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا کہ اس کتاب کی قیمت دس روپے ہے یعنی پانچ روپے زائد ہے اور خریدنے والا کہتا ہے کہ پانچ روپے تو میں مانتا ہوں اور پانچ روپے آپ کے میرے اوپر واجب نہیں ہیں۔ تو

”البائع يدعى زیادة الثمن و المشتري ينكرها“

بائع زیادتِ ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس سے منکر ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں صرف مشتری کو قسم دی جائے۔ اگر بائع کے پاس گواہ ہیں تو ان گواہوں کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کر لیا جائے اور اگر گواہ نہیں ہیں تو مشتری کے قول کو معتبر قرار دیا جائے۔ لیکن نبی ﷺ

کا یہ ارشاد ہے کہ

”اذا ختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و تراذا“

جب بائع اور مشتری آپس میں مختلف ہو جائیں اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے اور وہ ہلاک نہیں ہوا۔ تو بائع اور مشتری دونوں آپس میں قسم کریں گے، ایک کو بھی قسم دی جائے گی اور دوسرے کو بھی قسم دی جائے گی اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ قیمت مشتری کی جیب میں رہے گی اور مبیعہ یعنی وہ کتاب بائع کے ہاتھ میں رہے گی۔

اگر اس مبیعہ کو مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو اس اقدام سے پہلے تو یہ حکم، قیاس خفی کے موافق ہے۔ قیاس جلی کے اگرچہ خلاف ہے لیکن قیاس خفی کے موافق ہے۔ یہ استحسان قیاس ہے۔ اس بنا پر کہ جس طرح ایک اعتبار سے بائع مدعی ہے زیادتِ ثمن کا اور خریدنے والے زیادتِ ثمن کا منکر ہے۔ اسی طرح ایک اعتبار سے مشتری خود مدعی ہے اور بائع منکر ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ مشتری کا دعویٰ یہ ہے کہ جب پانچ روپے میں تمہارے سپرد کروں گا تو تیرے اوپر لازم ہوگا کہ یہ کتاب میرے سپرد کر دے۔ اور بائع کہتا ہے کہ پانچ روپے دینے سے مجھ پر لازم نہیں ہے کہ کتاب تمہیں دے دوں۔ جب تک تم نے دس روپے نہ دیئے ہوں۔ تو اس بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ

”المشتری يدعى وجوب تسليم المبيعه عند نقد

الاقبل والبائع ينكره“

خریدنے والا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جب میں پانچ روپے ادا کروں تو تمہیں لازم ہے کہ کتاب مجھے دو۔ اور کہتا ہے کہ پانچ روپے سپرد کرنے پر مجھے لازم نہیں، جب تک تم دس روپے تسلیم نہ کرو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے مدعی ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے۔

جب بات یہ ہے کہ ہر ایک، ایک اعتبار سے منکر ہے تو منکر کے لئے تو قسم ہے تو دونوں قسم کھائیں گے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مشتری نے مبیعہ پر قبضہ نہیں کیا ہے اس وقت تک دونوں کو قسم دینا استحسان کے خلاف نہیں ہے۔ قیاس خفی کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ استحسان قیاس سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے۔

حنفیہ اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ خریدنے والا بھی مرگیا اور فروخت کرنے والا بھی مرگیا دونوں کے وارث باقی ہیں ان کے درمیان اس قسم کا تنازعہ پنا ہو گیا۔ ایک نے کہا کہ میرے مورث نے دس روپے میں یہ کتاب بیچی تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ میرے مورث نے پانچ روپے میں یہ کتاب خریدی تھی۔ تو یہاں یہ مناسب ہے کہ دونوں قسم اٹھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے وہ ثابت ہے استحسان قیاس کی بنا پر، وہ قیاس خفی کے ساتھ مناسب ہے تو اس حکم کو ہم مورثین سے وارثین کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

یا فرض کیجئے کہ وہ مبیعہ اجارہ کی صورت ہے۔ یعنی ایک شخص نے ایک مکان کرایہ پر دیا۔ اور دوسرے شخص نے کرایہ پر لے لیا لیکن ابھی تک اس مکان پر کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اس درمیان میں ان میں تنازعہ برپا ہو گیا۔ مالک مکان کہتا ہے کہ کرایہ جو ہمارے درمیان طے ہوا تھا وہ پچاس روپے ماہوار ہے۔ کرایہ دار کہتا ہے کہ چالیس روپے ماہوار پر سودا ہو گیا تھا۔ ایسی صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ بیع کی صورت میں جو دونوں پر قسم ہے وہ استحسان قیاس کی بنا پر ثابت ہے اسے ہم اجارہ کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

اگر ایک نے قسم کھائی اور دوسرے نے نہ کھائی تو جس نے قسم کھائی اس کا مدعا ثابت ہو جائے گا۔

اور اگر یہ صورت ہے کہ خریدنے والے نے قبضہ کر لیا ہے اور اس کے بعد ان کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف واقع ہو گیا ہے اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے۔

تو اس صورت میں قیاس کا اور استحسان کا دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو قسم کھانا چاہیے اور بائع کو قسم نہیں کھانی چاہیے۔ اس لئے کہ یہاں مشتری کا دعویٰ تو نہیں ہے بائع کا ہے یعنی وہ دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا اور مشتری منکر ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

”اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و تراذا“

جب بائع اور مشتری دونوں آپس میں مختلف ہو جائیں اور مبیعہ قائم ہو تو دونوں آپس میں قسم کھائیں اور بیع کو آپس میں فسخ کر دیں۔

تو اس حدیث کی بنا پر ہم اس استحسان اور قیاس سب کو چھوڑتے ہیں۔ چونکہ یہ حکم اب صرف حدیث کی بنا پر ثابت ہے اس کی تائید میں قیاس جلی بھی نہیں ہے قیاس خفی بھی نہیں۔ اس لئے اس حکم پر ہم ایک اور جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اگر اس قسم کا تنازعہ وارثوں کے درمیان پیدا ہو جائے، مشتری مرگیا ہے۔ اس کے اور بائع کے وارثوں کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہو گیا ہے تو وہاں ہم یہ نہیں کریں گے کہ دونوں وارث قسم کھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے بلکہ یہاں مشتری کا وارث قسم کھائے گا۔

یا فرض کیجئے کہ اجارہ کی صورت میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ ایک شخص نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا اور کرایہ دار نے اس مکان پر قبضہ کیا اور اس میں رہتا ہے۔ اس کے بعد دونوں کے درمیان اختلاف واقع ہو گیا۔ مالک مکان کہتا ہے کہ اس کا کرایہ تو پچاس روپے ماہوار طے ہوا ہے اور وہ کہتا ہے کہ نہیں چالیس روپے ماہوار طے ہوا ہے۔ تو یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے۔ اجارہ کو فسخ نہیں قرار دیا جائے گا۔ بلکہ جو کرایہ دار ہے قسم کھائے گا کہ یہ پچاس روپے ماہوار کرایہ نہیں تھا بلکہ چالیس روپے تھا اور پھر چالیس روپے کرایہ طے ہو جائے گا۔ اگر قسم نہ کھائے تو پچاس روپے کرایہ طے ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک حکم اگر ایسا ہے کہ استحسان کی بناء پر ہم نے اسے مان لیا اور وہ استحسان، استحسان سنت ہے یا استحسان اجماع ہے اور اس کی پشت پر اس کی تائید میں قیاس خفی یا قیاس جلی کچھ بھی نہیں ہے۔ تو اس پر ہم دوسرے جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ایک حکم استحسان کی بنا پر ثابت ہے اور وہ استحسان، استحسان قیاس خفی ہے۔ قیاس خفی اس کی تائید میں موجود ہے تو ہم اس پر اور جزئیات کو قیاس کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم مورثین پر وارثین کو قیاس کر سکتے ہیں۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کر سکتے ہیں۔

وجوب اجتہاد

قرآن سے :-

قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و فکر کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔

”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ (الحشر - ۲)

ترجمہ: اے آنکھ والو عبرت حاصل کرو۔

”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“

(النساء - ۵۹)

ترجمہ: اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

سنت سے :-

”اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له“

ترجمہ: اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لئے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لئے آسان کر دیتا ہے۔

”اذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم اصاب فله

اجران واذا حكم ذا اجتهد ثم اخطأ فله اجر“

ترجمہ: جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

”طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة“

ترجمہ: علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے۔

ابن تمام احادیث میں جدوجہد، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

اجتہاد

لغوی تعریف

اجتہاد کی لغوی تعریف ہے کوشش۔ لیکن اصول فقہ اور مآخذ شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے کہ

”استقرار النصر فی استنباط الاحکام الشرعیۃ من الادلۃ الشرعیۃ“

کہ ایک شخص اپنے پوری کوشش اور طاقت کو صرف کرے احکام شرعیہ کے استخراج میں دلائل شرعیہ سے۔ یعنی دلائل شرعیہ سے احکام شرعیہ کے استنباط میں ایک شرط ہے کہ اپنی پوری طاقت صرف کرے۔ یہ اجتہاد شرعی کہلاتا ہے۔ اجتہاد کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے ”وہو بذل الفقیہۃ طاقتہ فی استخراج الحکم الشرعی بحیث یحس عن نفسه العجز عن مزید علیہ“ یعنی فقیہ کا ”شرعی نظری حکم کے استخراج میں اپنی طاقت صرف کرنا ہے بایں طور کہ اس سے زیادہ طاقت صرف کرنے سے وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا ہو۔“ اجتہاد شرعی کی یہ تعریف نہیں ہے کہ ایک شخص کسی مسئلہ اور واقعہ کے متعلق آزادانہ طور پر رائے قائم کر لے۔ اور اس پر کسی دلیل شرعی، کسی نص کی تحدید نہ ہو اور اس کے لئے کوئی مآخذ نہ ہو۔ بس آزادانہ طور پر وہ جو بھی چاہے رائے قائم کرے۔ ہو سکتا ہے ہم لغت میں اسے اجتہاد کا درجہ دے دیں کہ یہ لغوی اجتہاد ہے۔ لیکن جہاں تک مآخذ شرعیہ کے اجتہاد کا تعلق ہے تو اس اجتہاد کو ہم اجتہاد شرعی نہیں کہہ سکتے۔ اجتہاد شرعی وہی ہوگا جس کے لئے کوئی مآخذ ہو، دلائل شرعیہ میں سے یعنی کتاب اللہ سے ہو یا سنت رسول اللہ ﷺ سے ہو یا اجماع سے ہو یا قیاس سے ہو۔

شرائط اجتہاد

اجتہاد کے سلسلہ میں کئی شرائط ہیں۔ ان کے بغیر اجتہاد نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ ضروری شرائط ایسی ہیں کہ جب تک وہ پوری نہ ہوں کسی شخص کو اجتہاد کی صلاحیت کا حامل نہیں قرار دیا

جائے گا اور اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ اس سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ ایک شخص کتاب اللہ کی ان آیات کو اچھی طرح سمجھتا ہو جن آیات کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تقریباً پانچ صد آیات قرآن مجید میں ایسی ہیں جن کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تو ایک شخص کو ان تمام آیات پر عبور حاصل ہونا چاہیئے۔ اور ان آیات کی تفسیر و تشریح میں پہلے جو کچھ لکھا گیا ہے اسے ان سے واقفیت ہونی چاہیئے۔ اور معلوم ہونا چاہیئے کہ ان میں ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا ہے۔ اگر ایک شخص کو سرے سے قرآن کی ان آیات کے متعلق سرسری سی بھی واقفیت نہ ہو جن کا تعلق فقہی و قانونی احکام سے ہے اور وہ کمر کس کر اجتہاد شروع کر دے تو اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ ناواقفیت کی بنا پر ایک ایسی آزاد رائے قائم کرے اور ایسا آزاد اجتہاد کرے جو براہ راست قرآن مجید کے ان قوانین و احکام سے ٹکراتا ہو جو احکام و قوانین ان پانچ صد آیات میں وارد ہوئے ہیں۔

اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی وہ احادیث جن کا تعلق قانون اور فقہ سے ہے، ان احادیث سے بھی ایک مجتہد کو واقفیت ہو اور اُسے یہ بھی معلوم ہو کہ یہ احادیث کس کس مرتبے کی ہیں۔ یعنی وہ حدیث خبر متواتر ہے، خبر مشہور ہے یا خبر واحد ہے۔ اور پھر یہ کہ اصول حدیث کے اعتبار سے یہ روایت کس پائے کی ہے؟ یہ اس لئے کہ اگر ایک مجتہد کو ان احادیث کے متعلق معلومات حاصل نہیں ہوں گی تو وہ صحیح اجتہاد نہیں کر سکے گا۔ اسی طرح اُسے قیاس کی شرائط کا علم ہو یعنی کن شرائط کی بنا پر قیاس صحیح ہے اور اگر وہ شرائط موجود نہ ہوں تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص وہ عربی ان سے واقف ہو۔ عربی زبان کے استعمالات سے واقف ہو اور اس کو یہ معلوم ہو کہ عربی زبا ادب کیا ہے، اسلوب کیا ہے؟ ایک شخص اگر عربی زبان کے استعمال سے ناواقف ہے اس لمب کو نہیں جانتا تو ہو سکتا ہے کہ ناواقفیت کی بنا پر وہ ایسی آزاد رائے قائم کر لے جو بالکل خلاف ہو۔

مثلاً نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا

چاہیے کہ میں تم میں سے کسی شخص کو نہ دیکھوں کہ وہ تکیہ لگائے بیٹھا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بس جو کچھ بھی کتاب اللہ میں ہے اسے تو ہم مانتے ہیں اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ میں نہیں مانتا۔ اس حقیقت کو اچھی طرح جان لو کہ مجھے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس قرآن کے مثل اور وحی بھی میرے پاس آتی ہے۔ کچھ اور بھی دیا گیا ہے۔ اس لئے تمہیں قرآن کی پیروی بھی کرنا ہوگی اور میری سنت کی پیروی بھی کرنا ہوگی۔ اب یہاں پر الفاظ یہ ہیں کہ

” لا الفین احدکم “

”چاہیے کہ تم میں سے میں کسی شخص کو نہ پاؤں“... اب یہاں سے ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث سرے سے رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ بعد میں امام شافعی وغیرہ نے اس حدیث کو اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے اس لئے کہ ان کو ضرورت تھی نظریہ حدیث کی۔ اور ڈاکٹر صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے خطاب فرمایا ہے کہ

” لا اجدن احدکم “

کہ میں تم میں سے کسی ایک کو نہ پاؤں۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو یہ خدشہ تھا اور وہ یہ جانتے تھے کہ میرے صحابہ میں سے بعض لوگ ایسے پائے جائیں گے کہ وہ میری سنت سے انکار کریں گے۔ یہ حدیث تو صحابہ کرام کی انتہائی تذلیل و توہین کے مترادف ہے، اس سے صحابہ کرام کی توہین کا پہلو نکلتا ہے کہ میرے صحابہ کرام میں سے بعض لوگ ایسے ہوں گے لہذا حضور ﷺ ان کو خطاب کرتے ہیں کہ میں تمہیں نہ دیکھوں کہ تم ایک حدیث کے متعلق یہ کہو۔

صحابہ کرام جو نبی اکرم ﷺ کا اس قدر احترام کرتے تھے اس قدر آپ ﷺ کے مطیع تھے، ان کے متعلق ہم کیسے یہ فرض کریں کہ ان میں سے بھی ایسے لوگ پائے جاسکتے ہیں کہ وہ بحیثیت مجموعی سنت رسول اکرم ﷺ کو رد کر دیں اور نبی اکرم ﷺ کو اس قسم کی تنبیہ کی ضرورت پڑ جائے۔

یہ سارا استدلال ڈاکٹر فضل الرحمن کا اس بات پر مبنی ہے کہ وہ عربی زبان کے اسلوب سے واقف نہیں ہیں۔

حقیقت میں اس مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ تعریض کے طور پر ہے۔ بظاہر روئے سخن تو ہے ان لوگوں کی طرف جو نبی اکرم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن ان کا اصل اشارہ ان کی طرف تھا جو بعد میں آنے والے تھے۔ مطلب یہ تھا کہ میری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جن کی یہ حرکت ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَالَّذِينَ مِنَ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ“ (الزمر-۶۵)

کہ تیری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ تو اگر شرک کرے تو تیرا عمل تباہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے شرک کا صدور ممکن تھا اور اللہ کی نظر میں اس کا امکان تھا اور اس بنا پر ان کو ڈرایا گیا کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے اعمال کو تباہ کر دیا جائے گا۔ اگر یہ منشاء ہوتا تو پھر قرآن مجید سے خود توہین رسالت کا پہلو نکلتا ہے درحقیقت یہ تعریض ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جو شرک کے مرتکب ہوں۔ نبی اکرم ﷺ جو سرور کائنات ہیں ان کو معاف نہیں کیا جاسکتا اگر وہ شرک کا ارتکاب کریں تو کوئی دوسرا شخص کس طریقہ سے معاف کیا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ کے کلام میں بھی اسی طریقہ سے تعریض ہے لیکن ڈاکٹر فضل الرحمن اس تعریض کو نہیں سمجھے۔ وہ اسلوب بیان سے ناواقف ہیں، انہوں نے اس طرح کی آزادانہ اجتہادی رائے قائم کر لپچس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

اجتہاد کا حکم

اجتہاد کا حکم یہ ہے کہ مجتہد جب کوئی اجتہاد کرتا ہے اور اپنی پوری طاقت اور کوشش کسی خاص حکم شرعی کے معلوم کرنے میں صرف کرتا ہے تو وہ اپنے گمان غالب کی بنا پر اپنے متعلق یہ رائے قائم کرتا ہے کہ میں حق تک پہنچ گیا۔ لیکن یہ رائے یقینی نہیں ہے کہ ایک مجتہد اپنی اجتہادی کوششوں کے نتیجہ میں لازماً حق کو پہنچ جائے۔ بلکہ مجتہد کی رائے میں جس طریقہ سے صحت کا احتمال ہوتا ہے اسی طریقہ سے خطا کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

معتزلہ کی رائے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے وہ حق تک پہنچ ہوا ہے اور کسی مجتہد کے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا احتمال نہیں ہے۔

لیکن اہل السنّت والجماعت کا خیال یہ ہے کہ ایک مجتہد کی اجتہادی رائے میں جس طرح صحت کا احتمال ہے اسی طرح خطا کا احتمال بھی ہے۔

مجتہد کی اجتہادی رائے کے بارے میں اہل السنّت اور معتزلہ کا اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ اگر مجتہدین کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو اختلاف کے مقام میں حق ایک ہوتا ہے یا مقام اختلاف میں حق متعدد ہوتا ہے؟

اہل السنّت والجماعت کا یہ خیال ہے کہ اختلاف کے موضع میں حق ایک ہی ہوتا ہے۔ اب جس مجتہد کی اجتہادی رائے اس حق کے مطابق ہے وہ تو حق تک پہنچ چکا ہے وہ مجتہد مصیب ہے اور اس کی اجتہادی رائے کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بالکل حق کے مطابق ہے اور صحیح ہے۔ اور جس مجتہد نے اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے اس حق کی مخالفت کی اس کی رائے اس حق کے خلاف پڑ گئی ہے تو وہ مخطی ہے اور اس نے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا ارتکاب کیا۔

لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ مقام اختلاف میں حق متعدد ہے۔ یعنی ہر ایک مجتہد کا قول حق ہے اس لئے مجتہد کے اجتہادی رائے میں خطا کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

یہ اختلاف بھی ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر واقعہ میں اور ہر مسئلہ میں جو اجتہادی حیثیت رکھتا ہو اس کے بارے میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہے یا کسی واقعہ اور مسئلہ کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے اجتہادی واقعات اور مسائل کے متعلق مجمل طور پر یہ حکم دیا ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں میرا حکم وہی ہے جس پر ایک مجتہد اجتہادی رائے کی بنا پر پہنچ جائے بس وہی میرا حکم ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجتہادی واقعات اور مسائل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی ایک متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ مجتہد اپنی اجتہادی

رائے کے ذریعہ جس نتیجہ پر پہنچ جائے وہ میرا حکم ہے۔ اس وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے وقت مصیب ہے اور حق تک پہنچا ہوا ہے اور اس کی رائے اللہ تعالیٰ کے اس مجمل حکم کے موافق ہے۔

لیکن اہل السنۃ والجماعت کا قول یہ ہے کہ ہر ایک اجتہادی مسئلہ اور ہر ایک جزوی واقعہ کے متعلق، واقعہ اور نفس الامر میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہوتا ہے۔ اب مجتہد اگر اپنی اجتہادی رائے کے ذریعہ سے اپنے فیصلے میں اس متعین حکم کے مطابق ہو جاتا ہے تو وہ مجتہد مصیب ہے اور اگر مجتہد نے ایک ایسی اجتہادی رائے قائم کر لی جو اللہ کے نزدیک واقعہ اور نفس الامر میں اس متعین حکم کے خلاف ہے تو وہ مجتہد مخطی ہے۔

اس سلسلہ میں وہ رائے صحیح معلوم ہوتی ہے جو اہل السنۃ والجماعت کی ہے۔ یعنی ہر واقعہ میں اور ہر ایک مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم ہوتا ہے اور مجتہد کبھی خطا کو پہنچ جاتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔ چنانچہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا تذکرہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ

”وَدَاوُدُ وَ سُلَيْمٰنُ اِذْ يُحْكُمْنَ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَسَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ ه فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ ، وَ كَلَّا اَتَيْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا“ (الانبیاء۔ ۷۸۔ ۷۹)

کہ یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب کہ وہ فصل اور کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر دیا کرتے تھے کہ ایک شخص کے مویشی اور بکریاں کسی کے کھیت میں گھس گئے اور اس کے کھیت کا نقصان ہوا۔ جب داؤد کے ہاں مقدمہ پیش ہوا اور اس فصل کے نقصان کا اندازہ لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس فصل کا اتنا نقصان ہوا ہے، اس نقصان کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ تمام مویشی اور بکریاں اس فصل کے مالک کو دے دی جائیں۔ چنانچہ داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان نے اس کے خلاف دوسرا حکم فرمایا کہ اس وقت تک یہ مویشی مالک زمین کو دے دیئے جائیں اور یہ ان مویشیوں اور بکریوں کے دودھ وغیرہ سے فائدہ اٹھائے اور دوسری طرف یہ زمین

اور فصل مویثیوں کے مالک کے حوالہ کر دی جائے وہ اس فصل کی حفاظت کرتا رہے۔ جب یہ فصل اپنے اصل مقام تک پہنچ جائے اس کی سابقہ کیفیت ہو جائے تو زمین، زمین کے مالک کو واپس کی جائے اور مویثی ان کے مالک کو واپس کر دیئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

”وَدَاوُدُ وَ سُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمْنَ فِي الْحَرْبِ“ (الانبیاء ۷۱-۷۹)

یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر لیا کرتے تھے۔

”وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ“

اور ہم ان کے فیصلے کے وقت حاضر تھے ان کے فیصلے ہمیں معلوم تھے۔

”فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ“ پس ہم نے سلیمان کو وہ صحیح فیصلہ سمجھا دیا۔

”وَكُلَّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا“

اور حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام ان میں سے ہر ایک کو ہم نے قوت فیصلہ دی تھی اور ہر ایک کو ہم نے علم دیا تھا۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد اجتہادی مسئلہ میں اگر کوئی رائے قائم کرتا ہے تو وہ غلطی بھی ہو سکتا ہے اور مصیب بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیمان علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں مصیب تھے اور حضرت داؤد علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں غلطی تھے۔

لیکن اس قسم کا اختلاف ان اجتہادی اختلافات میں ہے اور ان اجتہادی مسائل میں ہے جو جزئی اور فرعی قسم کے مسائل ہیں۔ جن کا تعلق فقہ اور قانون سے ہے۔ لیکن وہ مسائل جو اعتقادی ہیں اور جن کا تعلق ضروریات دین میں سے ہے تو ان میں اگر اختلاف پیدا ہو جائے گا تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو مجتہد خطا کر جائے وہ معذور ہے۔

بلکہ ان مسائل کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جو حق پر پہنچ جائے وہ تو ہدایت پر ہے اور جس نے حق کی خلاف ورزی کی اور اس نے ضروریات دین کا انکار کیا پھر وہ مجتہد یا تو قاصر ہے یا گمراہ ہے۔ جس طرح خوارج و شیعہ و معتزلہ وغیرہ۔

لیکن جو مسائل جزئی اور فرعی مسائل ہیں تو ایسے مسائل میں اگر مجتہدین کے درمیان

کوئی اختلاف پیدا ہو جائے تو جو مجتہد حق تک پہنچ جائے اس کے دواجر ہیں۔ اور جس مجتہد نے اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے خطا کی تو اس کا ایک اجر ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ بعض کلامی مسائل ایسے ہیں کہ ان میں اشاعرہ اور ماترید یہ کا اختلاف موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اشاعرہ اور ماترید یہ میں سے ایک گروہ تو حق پر ہے اور ایک گروہ یا کافر ہے یا گمراہ ہے۔ بلکہ اشاعرہ اور ماترید یہ دونوں حق پر ہیں۔ اور ان میں کسی کے متعلق کفر یا ضلالت کی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ حالانکہ ان کے اختلافات بعض کلامی مسائل کے متعلق بھی موجود ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی مسائل کے بارے میں ان کے جو اختلافات ہیں ان کی حیثیت بھی حقیقت میں اصولی اختلافات کی نہیں ہے بلکہ ان اختلافات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ نزاع لفظی کی ہے یا ان اختلافات کی حیثیت بھی فروعی یا جزئی مسائل کی ہے۔

ماترید یہ اور اشاعرہ کا اختلاف (بہ سلسلہ ایمان)

مثال کے طور پر ایک مسئلہ یہ ہے جس کے بارے میں ماترید یہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے کہ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا ایمان میں اضافہ اور نقصان ہو سکتا ہے یا ایمان زیادتی اور نقصان قبول کرنے کے قابل نہیں ہے؟ تو ماترید یہ کہتے ہیں کہ

”الایمان لا یزید ولا ینقص“ کہ ایمان میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ

کمی ہو سکتی ہے۔

وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے یعنی دل سے کسی چیز کی تصدیق کرنا اور اس کے متعلق یقین کرنا۔ بس یہی ایمان ہے اس میں اضافہ اور کمی کی گنجائش نہیں ہے۔

اشاعرہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ

”الایمان یزید و ینقص“

کہ ایمان میں کمی اور اضافہ ہو سکتا ہے اور وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ

”اقرار باللسان و تصدیق بالقلب و عمل بالجوارح“

والاعضاء

کہ ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ دل کے ذریعہ سے یقین اور ایمان کے ذریعہ سے اقرار اور جوارح اور اعضاء کے ذریعہ سے اعمال، ان کے مجموعہ کا نام ایمان ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اعمال میں اضافہ یا کمی ہو سکتی ہے تو اعمال کے اضافہ اور کمی کی بنا پر ایمان میں بھی اضافہ اور کمی ہو سکتی ہے۔

لیکن اس اختلاف کا نتیجہ سوائے اختلاف لفظی کے اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور ماترید یہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص دل میں یقین رکھتا ہے اور زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن وہ اعمال سرانجام نہیں دیتا یعنی اعمال صالحہ اس کے مفقود ہیں اور مرتکب کبائر ہے۔ تو ایسے شخص کے متعلق ماترید یہ اور اشاعرہ میں سے کوئی بھی نہیں کہتا کہ یہ دائرہ اسلام سے باہر ہے۔ اشاعرہ اور ماترید یہ دونوں کہتے ہیں کہ وہ مومن ہے اور مسلمان ہے۔ اس کو نہ ہم اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کا مسئلہ ہے۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ مرتکب کبائر فاسق ہے اور وہ بڑی مدت تک عذاب کا مستحق ہے چاہے تو اللہ تعالیٰ اسے بخش دے اور چاہے تو عذاب دے، اس رائے پر بھی اتفاق ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف زیادہ سے زیادہ ایک لفظی قسم کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ عمل صالح ایمان کا جزو ہے یعنی عمل صالح ایمان کا جزو مقوی نہیں ہے بلکہ عمل صالح ایمان کا جزو متمم اور مکمل ہے۔ یعنی عمل صالح کی بنا پر ایک شخص کے ایمان میں اضافہ تو ہو سکتا ہے لیکن عمل صالح کی نفی کے ذریعہ سے ایک شخص کے ایمان کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اصل میں یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ایمان کی تعریفیں دو ہیں۔

۱۔ ایک تو وہ فقہی اور قانونی ایمان ہے جس کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سا شخص ہے جس کو ہم اسلامی ریاست میں مسلم شہری کے حقوق دیں۔

۲۔ اور ایک وہ ایمان ہے جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے اور جس کے وجود کی بنا پر آخرت میں یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ وہ مومن ہے یا غیر مومن ہے۔

ماترید یہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے وہ فقہی اور

قانونی ایمان کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر ادنیٰ درجہ کا مسلمان ہے اور دوسرا اعلیٰ درجہ کا مومن ہے لیکن دونوں اپنے قانونی شہری حقوق کے لحاظ سے مساوی ہیں۔ اور اس لحاظ سے ایک مومن اور دوسرے مومن میں فرق نہیں کیا جاسکتا کہ ایک کے اعمال بہت ہی اچھے ہیں اور دوسرے کے اعمال خراب ہیں۔ اس بنا پر ان کے قانونی حقوق آپس میں مختلف ہیں۔ اور اشاعرہ نے بحث کی ہے اس ایمان سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں قیامت میں معتبر ہے۔ اب ظاہر بات ہے کہ حقیقی ایمان میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے بہر حال تفاوت موجود ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں اور بعض لوگوں کا سوال ہے کہ جب ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان کمیت اور مقدار کے لحاظ سے نہیں ہے، اس لئے کہ جب تک قرآن مجید کی آیات نازل ہوتی رہیں، نبی اکرم ﷺ پر نئی نئی وحی آتی رہی تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ ہو سکتا تھا کہ آج پچاس آیتیں ہیں تو کل ساٹھ آیتیں ہیں، پرسوں ستر آیتیں ہیں تو اس طرح وہ چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے وہ چیزیں دن بدن بڑھتی جا رہی تھیں اس لئے ایمان میں بھی متعلقات کے لحاظ سے اضافہ ہو رہا تھا۔ لیکن جس وقت قرآن مجید کی آیات مکمل ہو گئیں اور نبی اکرم ﷺ کا انتقال ہو گیا تو اس کے بعد وہ چیزیں جو متعلقات ایمان میں سے ہیں ان میں اضافہ کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ اور نقصان کی گنجائش ”من حیث الكمیت“ نہیں ہے۔

اور ماترید یہ جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان ہو سکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ”من حیث کیفیت“ کیفیت کے لحاظ سے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ پھر بھی بہر حال یہ نزاع، نزاع لفظی ہے۔

اسی طرح ماترید یہ اور اشاعرہ میں ایک دوسرا نزاع یہ ہے کہ

”هل يجوز للرجل ان يستثنى بايمانه“

کیا ایک شخص کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ استثناء لگائے یعنی وہ یہ

کہے کہ ”انا مومن انشاء اللہ“ ایک شخص اپنے ایمان کے اظہار کے لئے انشاء اللہ کہہ سکتا ہے یا نہیں؟

ماترید یہ کا یہ خیال ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ انشاء اللہ نہ کہے بلکہ یہ کہے کہ ”انا مؤمن حقا“ میں قطعی طور پر مومن ہوں۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کے لئے یہ بہتر ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ ”انشاء اللہ“ لگائے کہ ”انا مؤمن انشاء اللہ“ یعنی ”انشاء اللہ“ میں مومن ہوں۔

یہ اختلاف بھی صرف ایک لفظی اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ایک تو وہ ایمان ہے جو سردست انسان کے دل میں موجود ہے جس کی بنا پر قانونی اور فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کے ایمان کے وجود میں تو کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ماترید یہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جب یہ کہتا ہے کہ میں مومن ہوں یعنی میرے دل میں وہ ایمان موجود ہے سردست جس کی بنا پر میں مومن ہوں اور میں ایک مسلم معاشرہ میں شامل ہوں اور مجھے وہ تمام قانونی اور فقہی حقوق حاصل ہیں۔ اب ظاہر بات ہے کہ اس کے ساتھ ”انشاء اللہ“ لگانے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اس قسم کی کیفیت کا وجود تو بالکل ایک شخص کے سامنے ہے اور ایک شخص جانتا ہے کہ یہ کیفیت مجھے حاصل ہے تو وہ ”انشاء اللہ“ کیوں لگائے۔

اشاعرہ کا منشا یہ ہے کہ وہ ایمان جس پر آخرت میں نجات کا دار و مدار ہے یہ وہ ایمان ہے جو زندگی کے آخری جز میں باقی رہنے والا ہے۔ اب ایک شخص کو یہ معلوم نہیں ہے کہ مستقبل میں جب میری زندگی کا آخری وقت ہوگا اس وقت میں ایمان کی صفت پر قائم بھی ہوں گا یا نہیں۔ اس وجہ سے وہ یہ کہے گا کہ ”انا مؤمن انشاء اللہ“ اس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اشاعرہ اور ماترید یہ کے درمیان کلامی مسائل میں جو اختلافات ہیں ان اختلافات کی حیثیت فروعی اختلافات کی ہے یا زیادہ سے زیادہ جزئی اور فروعی اختلافات کی ہے۔ وہ نظریاتی اختلاف نہیں ہیں اور ان اختلافات کی بنا پر نئے مسائل مرتب نہیں ہوتے۔

معتزلہ، خوارج اور اہل السنۃ والجماعۃ کے اختلافات

لیکن معتزلہ اور خوارج کے اختلافات اہل السنۃ والجماعۃ کے ساتھ حقیقت میں اصولی اور نظریاتی اختلافات ہیں۔

۱۔ ایمان کے مسئلہ کو لیجئے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے

”تصدیق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان“

دل سے تصدیق، زبان سے اقرار اور خوارج و اعضاء کے اعتبار سے عمل۔ وہ عمل کو ایمان کے لئے جز و مقوم سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر معتزلہ اور خوارج دونوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر ایک شخص مرتکب کبائر ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ کافر بھی نہیں ہے بلکہ مؤمن اور کافر کے درمیان جو واسطہ یا درجہ ہے یعنی فاسق، وہ فاسق ہے۔ اسے نہ ہم مؤمن قرار دے سکتے ہیں اور نہ کافر قرار دے سکتے ہیں۔ خوارج کہتے ہیں کہ قطعی طور پر کافر ہے۔

لیکن اہل السنۃ و الجماعت کہتے ہیں کہ ارتکاب کبائر کی بنا پر ایک شخص دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل السنۃ و الجماعت اور معتزلہ و خوارج کے درمیان اختلاف ایک اصولی اور نظریاتی اختلاف ہے۔

اور اسی اختلاف پر پھر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ اہل السنۃ و الجماعت یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبائر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دوزخ میں رہے گا۔

اس کے ساتھ ساتھ ایک اور اختلاف اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ایک علت میں تخصیص جائز ہے یا نہیں؟ یعنی کسی شخص کے لئے یہ بات کہنے کی گنجائش ہے کہ میری علت تو فلاں مقام پر موجود تھی لیکن وہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں ایک مانع موجود ہے اور مانع کی بنا پر وہ حکم موجود نہیں ہے ورنہ میری علت تو بالکل بدستور موجود ہے۔ کیا اس قسم کی علت کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت شرعیہ کی تخصیص جائز ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مقام پر علت موجود ہو لیکن وہاں حکم موجود نہ ہو۔ اس بنا پر کہ حکم کے وجوب میں ایک قسم کا مانع موجود ہے۔ اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت میں تخصیص جائز نہیں ہے۔ جہاں حکم موجود نہیں ہے تو سمجھنا چاہیے کہ وہاں علت بھی موجود نہیں ہے۔

مثال

اس اختلاف کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے حلق میں زبردستی پانی ٹپکایا جائے حالانکہ وہ روزہ دار ہے۔ تو زبردستی کے اس فعل کی بنا پر روزہ دار کا روزہ باقی رہا یا ٹوٹ گیا؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اس لئے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور افطار کی جو علت ہے وہ یہی ہے کہ صوم کی حقیقت اور صوم کا رکن یعنی ”الامساك عن المفطرات“ کھانے، پینے اور مجامعت سے رک جانا۔ اب یہاں پینے سے یہ شخص رک نہیں بلکہ اس شخص کے پیٹ میں پانی داخل ہو گیا۔ جب رکن صوم فوت ہوا تو اس شخص کا روزہ جاتا رہا۔

یہاں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر روزہ کو بھول چکا ہے اور نسیان کی بنا پر وہ کچھ کھاپی لے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ بھی ٹوٹ جائے۔ اس لئے کہ رکن صوم جس طرح اکراہ کی صورت میں فوت ہو چکا ہے اسی طرح سے نسیان کی صورت میں بھی فوت ہو چکا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نسیان کی صورت میں اس شخص کا روزہ بدستور موجود ہے۔ حنفیہ میں سے وہ گروہ جو یہ کہتا ہے کہ علت شرعیہ میں تخصیص جائز ہے وہ کہتا ہے کہ اگرچہ یہاں علت فساد صوم موجود ہے۔ اس لئے کہ رکن صوم فوت ہو چکا ہے۔ اس شخص نے پانی پی لیا ہے لیکن حکم نہیں کرتے کہ اس شخص کا روزہ جاتا رہا اس لئے کہ یہاں ایک مانع موجود ہے۔ اور مانع نبی اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس شخص کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا جس نے یہ بیان دیا تھا کہ میں نے بحالت نسیان کچھ کھاپی لیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

”قم علی صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک“

تم اپنے روزہ کو مکمل کر لو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں کھانا کھلایا اور پانی پلایا

ہے۔

تو یہ حدیث مانع ہے ورنہ حقیقت میں فساد صوم کی جو علت ہے وہ موجود ہے۔ اسی مانع کی بنا پر ہم فساد صوم کا حکم نہیں کرتے۔

حنفیہ کا وہ گروہ جو علت میں تخصیص کو جائز نہیں سمجھتا وہ یہ کہتا ہے کہ یہاں حقیقت میں علت موجود نہیں ہے۔ بلکہ علتِ فسادِ صومِ امساک کا فوات ہے یعنی امساک بندے کی جانب سے فوت ہو۔ اور نسیان تو ایک عارضہ ہے جو براہِ راست صاحبِ شرع کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کے دل سے روزہ کی یاد کو نکال دیا۔ اس لئے اس قسم کا فواتِ امساک حقیقت میں فسادِ صوم کی علت نہیں ہے۔ یہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے۔

موانع کی اقسام

وہ چیز جو حکم کو منع کرتی ہے اس کو مانع کہتے ہیں اور اس کی پانچ اقسام ہیں۔

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ

”مانع يمنع انعقاد العلة“

وہ مانع، وہ رکاوٹ جو انعقادِ علت کی مانع ہے یعنی اس مانع کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت کوئی چیز سرے سے علت ہے ہی نہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی آزاد شخص کو بیچے تو اس آزاد شخص کا بیچنا حقیقت میں سرے سے ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک بیع، ثبوتِ ملک کے لئے علت اس وقت بن سکتا ہے جبکہ بیع، بیع مال ہو۔ اور آزاد شخص چونکہ مال نہیں ہے اس لئے اس قسم کی بیع حقیقت میں ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ یہ ہے مثال اس مانع کی جو انعقادِ علت کو روکتی ہے۔

۲۔ دوسری قسم کا مانع وہ ہے

”يمنع تمام العلة“

جو انعقادِ علت کا مانع تو نہ ہو لیکن وہ تمام علت کا مانع ہو یعنی جب تک وہ مانع موجود ہو اس وقت تک وہ علت مکمل نہ ہو اس علت کی تکمیل نہ ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ

”بيع مال الغير بغير اذنه“

ایک شخص دوسرے شخص کے مال کو بیچتا ہے لیکن اس کی اجازت کے بغیر بیچتا ہے۔ اس نے اجازت نہیں لی۔ اب یہاں بیع موجود ہے اور بیع مال بھی ہے۔ بیع مال بذات خود ثبوت ملک کی علت ہے لیکن یہ علت مکمل نہیں ہے۔ یہ علت مکمل تب ہوگی جبکہ مالک کی طرف سے اجازت مل جائے گی۔ تو مالک کی اجازت نہ ہونے کی بنا پر یہ علت، علت کاملہ نہیں ہے بلکہ علت ناقصہ ہے۔ کبھی مانع انعقاد علت کے لئے مانع ہوتا ہے اور کبھی کبھی مانع تکمیل علت سے مانع ہوتا ہے۔

۳۔ اور تیسری قسم کا مانع یہ ہے کہ

”مانع يمنع ابتداء حکم“

کہ ایک ایسا مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہے۔ یعنی جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت تک سرے سے حکم موجود نہیں ہوتا۔

اب یہ مانع ان لوگوں کے نزدیک تو معتبر ہے جو تخصیص علت کے قائل ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ علت موجود بھی ہو اور مکمل بھی ہو لیکن اس کے باوجود وہ حکم موجود نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک مانع ہو۔

خیار شرط

اس کی مثال ہے کہ

ایک شخص حبان ابن منقذ ابن عمرو انصاری نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ یا

رسول اللہ ﷺ!

”انی اغبن فی البیاعات کثیرا“

میں خرید و فروخت کے سلسلہ میں بہت زیادہ فریب کھاتا ہوں۔

”ولا بدلی منها“

اور تجارت کے بغیر میرے لئے کوئی چارہ کار بھی نہیں ہے۔ یہ میرے لئے ذریعہ

معاش ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

”اذا بايعت فقل لا خلافة ولي الخيار ثلاثة ايام“

جب تم خرید و فروخت کا کاروبار کرتے ہو تو لوگوں سے یہ کہتے رہو کہ ”لا خلافة“ کہ بھٹی ہم تجارتی کاروبار تو کریں گے لیکن ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی کوشش نہیں کریں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہو کہ ”لی الخيار ثلاثة ايام“ کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے۔ پھر تین دن میں تم اپنے دوستوں سے اور رشتہ داروں سے مشورہ کر سکتے ہو اگر اس بیع میں تمہارے لئے فائدہ ہے تو اس بیع کو جاری رکھو ورنہ اسے فسخ کر دو۔

خيار شرط کے تین دن جب تک گزرے نہیں ہیں اس وقت تک اس مبیعہ میں خریدنے والے کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ لیکن جب وہ دن گزر جائیں اور اب وہ شخص خيار شرط کو استعمال کرے تو بیع ختم ہو جائے گی۔ اگر خيار شرط کو استعمال نہیں کیا بلکہ بیع کی اجازت دے دی تو خریدار کی ملکیت میں اور بائع کی ملکیت ٹمن میں ثابت ہو جائے گی۔

اب یہ وہ مانع ہے جو ثبوت بیع کے لئے ابتدائے حکم کا مانع ہے۔ لیکن وہ فقہاء جن کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص جائز نہیں ہے یہ کہتے ہیں کہ یہاں حقیقت میں علت بتمامہ موجود نہیں ہے بلکہ یہ مانع حقیقت میں تکمیل علت کی مانع ہے۔ اور بیع اس وقت مکمل علت بنے گی جب اس کے ساتھ خيار شرط کو باقط کر دیا جائے۔

۴۔ ”يمنع بقاء الحكم“

جو ابتداء حکم کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن وہ بقائے حکم کے لئے مانع ہے۔

اس کی مثال خيار رؤیت ہے۔

یعنی اگر ایک شخص نے کسی چیز کو خرید لیا ہے اور ابھی تک اس نے اس چیز کو دیکھا نہیں ہے تو اگر چہ خریدنے کے ساتھ ہی اس کی ملکیت اس مبیعہ میں ثابت ہو جائے گی لیکن ابھی تک اس ملکیت کی بقاء اس پر منحصر ہے کہ دیکھنے کے بعد وہ اس چیز کو پسند کرے لیکن دیکھنے کے بعد اگر یہ مشتری اس چیز کو ناپسند کرے تو بیع کا خاتمہ ہو جائے گا۔ توہ خيار رؤیت ابتداء ملک کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن بقائے ملک کے لئے مانع ہے۔

اس سلسلہ میں بھی ایک تنازعہ پیدا ہو گیا تھا۔

حضرت طلحہ بن عبید اللہ اور حضرت عثمانؓ کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہوا کہ حضرت عثمانؓ نے ایک زمین، حضرت طلحہؓ پر بیجی اور حضرت عثمانؓ نے پھر کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے وہ زمین تجھ پر بیجی لیکن اس کو خود اب تک دیکھا نہیں ہے۔

حضرت طلحہؓ نے کہا کہ خیار میرے لئے ہے اس لئے کہ میں نے خرید لی اور ابھی تک اس کو دیکھا نہیں۔ پھر ان دونوں نے جبیر بن مطعمؓ کو کہا کہ آپ ہمارے درمیان فیصلہ کر دیں۔ جبیر بن مطعمؓ نے کہا کہ عثمانؓ کے لئے خیار نہیں ہے اور طلحہؓ کے لئے خیار ہے۔ یعنی خیار رویت بائع کے لئے نہیں ہے مشتری کے لئے ہے۔ خیار رویت یہ ایک ایسا مانع ہے جو بقائے ملک کو منع کرتا ہے لیکن ثبوت ملک کو منع نہیں کرتا۔

۵۔ پانچویں قسم کا مانع وہ ہے۔

”يمنع لزوم الحكم“

جو حکم کے لزوم کو منع کرتا ہے۔ اس کی مثال خیار عیب ہے۔ ایک شخص نے ایک چیز کو خرید لیا اور اس میں کوئی عیب پایا گیا اور وہ عیب ایسا عیب ہے جس کی بنا پر تجارت پیشہ لوگوں کے نزدیک اس شے کی قیمت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ تو اس عیب کے پائے جانے کے بعد مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ اور اس مبیعہ کو بائع کی طرف لوٹا دے اور اس سے کہے کہ مجھے اپنے ثمن واپس دے دو۔

خیار عیب ثبوت ملک کو منع نہیں کرتا وہ بقائے ملک کو منع نہیں کرتا لیکن وہ لزوم ملک کو منع کرتا ہے۔

جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع پانچ ہیں اور جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع چار ہیں۔ یعنی وہ مانع جو ابتداءً حکم کو منع کرتا ہے یہ مانع اُن کے نزدیک حقیقت میں کہ وہ تمام علت کو منع کرتا ہے اور یہ اس میں داخل کرتے ہیں۔

احکام

حکم میں کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ حاکم، محکوم علیہ، محکوم بہ اور صفت محکوم بہ۔

حاکم

تمام اہل شرع کے نزدیک اللہ تعالیٰ حاکم ہے اور اس میں معتزلہ، خوارج اور اہل سنت وغیرہ کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ شرعی احکام اور شرعی قوانین کا حاکم اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی کسی چیز کو حلال قرار دینے والا ہے، واجب قرار دینے والا، فرض قرار دینے والا ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور محکوم علیہ یعنی جس پر حکم کیا جاتا ہے وہ ہے مکلف۔ تو مکلف کی بحث آگے آئے گی۔

احکام کی چار اقسام ہیں۔

۱۔ حقوق اللہ

ایک تو ہیں حقوق اللہ یعنی وہ احکام جو خالصہ اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں۔ یعنی ان کے ساتھ کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہ ہو۔ بلکہ وہ ایسے احکام ہوں کہ جن سے علی العموم تمام بندوں اور تمام انسانوں کے مصالح متعلق ہوں۔ اس قسم کے احکام کو حقوق اللہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر نماز، زکوٰۃ اور حرمت زنا وغیرہ۔ یہ ایسے احکام ہیں جو خالصہ اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں اور ان سے کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہیں ہے۔ بلکہ نماز اور زکوٰۃ کی مشروعیت اور وجوب میں اور زنا کی حرمت کے ساتھ بحیثیت مجموعی پوری امت کے مصالح متعلق ہیں۔

۲۔ حقوق العباد

وہ حقوق جو بندوں کے حقوق ہیں اور خالصہ بندوں کے ہیں۔ اس کی مثال بالکل یہ ہے

”کضمان المتلفات“

یعنی ایک شخص اگر دوسرے کے مال کو غصب کر لے تو جب تک وہ مال اس کے پاس باقی ہے تو غاصب پر لازم ہے کہ اصل مال کو اصل مال واپس لوٹائے۔ اگر وہ مال اس کے پاس

باقی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس کے مثل دے۔ اگر وہ مال مغضوب ایسا مال ہے جو ذوات الامثال میں سے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے دوسرے سے گندم زبردستی چھین لی، جو یا چاول چھین لئے تو وہ اس کے مثل واپس کرے۔ اگر ایک ایسی چیز کو غصب کیا ہے جو ذوات الامثال میں سے نہیں ہے بلکہ ذوات القیم میں سے ہے یعنی ایک ایسی چیز ہے جس کے احاد اور افراد میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے بھیڑ چھین لئے، بکری چھین لی، اب ایک بکری اور دوسری کے درمیان حد درجہ تفاوت موجود ہے۔ ایسی صورت میں اس پر لازم ہے کہ وہ اس کی طرف قیمت لوٹائے۔

مغضوبات کے ضمان کا تعلق خالصہ حقوق العباد سے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنی طرف سے اسے معاف کرتا ہے کہ میں اس غاصب سے مطالبہ نہیں کرتا تو پھر غاصب پر نہ تو مثل کی تسلیم لازم ہے اور نہ قیمت کی تسلیم لازم ہے۔ ہاں اگر مطالبہ کرتا ہے تو اس پر ضمان لازم ہے۔

۳۔ دائرۃ بین حقوق اللہ و حقوق العباد

(جن میں اللہ تعالیٰ کا حق بندے کے حق پر غالب ہوتا ہے)

ان میں دو اعتبارات ہوتے ہیں یعنی ایک جہت سے وہ حقوق اللہ ہیں اور ایک جہت سے حقوق العباد۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا حق ان میں غالب ہوتا ہے۔

اس کی مثال حدِ قذف ہے۔ ایک شخص اگر کسی پاکدامن عورت یا کسی مرد کو زنا کی گالی دے تو ایسی صورت میں اگر اس کے پاس چار گواہ نہیں ہیں تو گالی دینے والے پر اسی کوڑے پڑیں گے۔ حدِ قذف میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پاکدامن شخص کی عزت اور ناموس کو محفوظ کر دیا تھا اور اس عزت اور ناموس کی پردہ دری کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا۔ اب اس شخص نے جب کسی شخص پر زنا کی جھوٹی تہمت بغیر کسی ثبوت کے لگا دی تو اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے اس حق کو ختم کر دیا۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حق اللہ ہے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شخص جب دوسرے پر زنا کی تہمت لگائے تو اس طرح اس شخص کو عار حاصل ہو گیا اور وہ بدنام ہو گیا اور معاشرہ میں اس کی حیثیت گر گئی۔ اب معاشرہ میں اپنی حیثیت عری کو بحال کرنے

کی خاطر اس کی ضرورت ہے کہ الزام لگانے والے پر حد جاری کی جائے اور اسے سزا دی جائے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حد قذف میں ایک اعتبار سے بندہ کا حق ہے اور دوسرے اعتبار سے حد
قذف میں اللہ کا حق ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے۔

حنفیہ اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ حد قذف میں میراث جاری نہیں ہو سکتی اور حد قذف کو بندہ
معاف نہیں کر سکتا۔ یعنی ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ ہاں فلاں شخص نے مجھے زنا کی گالی تو دی تھی لیکن
میں اسے معاف کرتا ہوں لہذا اب یہ اسی کوڑوں کی سزا گالی دینے والے پر جاری نہیں ہونی
چاہیے۔ تو یہ شخص اُس گالی دینے والے کو معاف نہیں کر سکتا۔ عدالت کہے گی کہ اسی کوڑوں کی سزا تو
اسے ملے گی ہی۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس میں غالب ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے
دوسرے شخص کو گالی دی اب وہ شخص مر گیا اس کے بعد اس کا وارث کہتا ہے کہ میں مطالبہ کرتا ہوں
کہ میرے باپ کو فلاں نے گالی دی تھی۔ تو وراثتاً وہ شخص مطالبہ نہیں کر سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حد قذف میں بندہ کا حق غالب ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مقذوف عفو
بھی کر سکتا ہے۔ اگر مقذوف مر گیا تو اس کا بیٹا یا رشتہ دار بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ تو اس میں وراثت
بھی جاری ہے۔

۴۔ دائرۃ بین حقوق اللہ و حقوق العباد

(جن میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر غالب ہے)

اور چوتھی قسم وہ ایک ایسے حق کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے اور بندہ کا بھی حق
ہے لیکن بندہ کا حق غالب ہے، اس کی مثال ہے قصاص۔

اب قصاص سے اللہ کا حق بھی متعلق ہے اس لئے کہ وہ شخص جس کی زندگی کو قاتل نے
ختم کیا اس شخص کی زندگی میں اللہ تعالیٰ کا حق تھا اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ
کی عبادت کرتا۔ اور اس شخص نے اس کی زندگی کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی گنجائش ختم کر
دی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں بندہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو اس مقتول
کے وارث اور رشتہ داروں کو اس کی زندگی سے فائدہ پہنچتا۔ اب اس نے اس کو ختم کر دیا ہے تو اس
طرح ان کے فائدہ اٹھانے کے مواقع ختم ہو گئے۔ لیکن قصاص میں بندہ کا حق غالب ہے۔

اسی بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کے وارث قصاص کو معاف کرنا چاہیں تو وہ معاف کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں خون بہا پر راضی ہو سکتے ہیں۔ وہ اگر سوال نہ اٹھائیں اور کہیں کہ ہم اسے معاف کرتے ہیں تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اس لحاظ سے احکام شرعیہ ان چار اقسام پر منقسم ہیں جن کا بیان کر دیا گیا ہے۔

جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے ان کی پھر آٹھ اقسام ہیں۔

۱۔ حقوق اللہ (عبادت خالصہ)

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حقوق اللہ خالصہ عبادات ہیں۔ کہ جن کی مشروعیت کا مقصد تقرب الی اللہ ہے۔ اور تقرب الی اللہ کے علاوہ ان حقوق اور عبادات کی کوئی دوسری حیثیت اور جہت نہ ہو۔ اسے کہتے ہیں عبادات خالصہ۔ عبادات خالصہ پھر تین اقسام کی ہیں۔ اصول، لواحق اور زوائد۔

۱۔ اصول میں تصدیق بالقلب کو شمار کرتے ہیں۔ یعنی دل سے کسی چیز کے متعلق یقین کرنا۔ یہ تو اصول میں سے یعنی عبادات کا اصل الاصول ہے۔

۲۔ زبان سے اقرار لواحق میں سے ہے۔ اس لئے کہ زبان کا اقرار تصدیق کا قائم مقام بنتا ہے۔ تصدیق امر باطن ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی شخص کے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ کوئی شخص اللہ کی توحید اور محمد ﷺ کی رسالت اور آخرت کے عقیدہ کے متعلق یقین رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ لیکن زبان سے اقرار اس تصدیق کا قائم مقام ہے۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اقرار لواحق میں سے ہے اور اس کے بعد ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص چھوٹا ہے یا نابالغ ہے، اب وہ مرجاتا ہے اور اس کے ماں باپ مسلمان ہیں تو اس بچہ کو بھی ماں باپ کی تبعیت سے مسلمان قرار دیا جائے گا۔ اب یہاں پر مسلمان والدین کی تبعیت اقرار کے قائم مقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔ اسی طرح اگر ایک چھوٹے لڑکے کو دارالحرب سے دارالاسلام میں قید کر دیا گیا اور اس کے والدین دارالحرب میں موجود تھے۔ یا ایک لڑکا گم شدہ ہے اسے کہیں پایا گیا۔ اب معلوم نہیں کہ یہ کس کا لڑکا ہے اب وہ مر گیا۔ تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ مسلمان ہے تبعیت دار۔ یعنی دارالاسلام کی تبعیت میں وہ مسلمان ہے۔ تو دارالاسلام اور والدین مسلمین کی تبعیت، یہ اقرار

کے قائم مقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔

۳۔ نماز اور زکوٰۃ اور حج وغیرہ زوائد میں سے ہیں۔ یعنی یہ وہ فروع ہیں عبادات میں جو اسی ایمان اور اقرار پر مرتب ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ان عبادات میں صلوٰۃ اصول میں سے ہے یعنی اصل ہے۔ اور زکوٰۃ کے متعلق ہم یہ کہیں کہ یہ لواحق میں سے ہے، اس لئے کہ زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے اور صلوٰۃ کا تعلق بدن سے ہے۔ اور مال چونکہ بدن کا تابع ہے اس لئے کہ مال حقیقت میں نفس کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ تو وہ فریضہ جو مال سے متعلق ہے لواحق میں سے ہے۔ اور جو فریضہ بدن سے متعلق ہے وہ اصول میں سے ہے۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نفل نماز، نفل روزے اور زکوٰۃ وغیرہ یہ فروع اور زوائد میں سے ہیں۔ اور زکوٰۃ اور صوم وغیرہ لواحق میں سے ہیں۔

۲۔ حقوق اللہ (العقوبات خالصۃ کاملہ)

حقوق اللہ کی دوسری قسم العقوبات خالصۃ کاملہ ہے یعنی وہ عقوبات جو خالصۃ اور مکمل طور پر عقوبات ہیں۔ جن میں کوئی دوسری حیثیت موجود نہ ہو۔ اس کی مثال حدود ہیں۔ یعنی حد زنا اور شراب نوشی کی حد عقوبات خالصہ ہیں۔ خالصۃ ان میں سزا کی حیثیت موجود ہے اور معاصی سے زجر کی بنا پر اور نافرمانی سے روکنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کو مشروع کیا ہے۔

۳۔ حقوق اللہ (العقوبات خالصۃ ناقصہ)

اور تیسری قسم العقوبات خالصۃ ناقصہ ہے
یعنی وہ عقوبات جو خالصۃ عقوبات ہوں اور ناقص ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنے باپ کو قتل کیا یا کسی دوسرے رشتہ دار کو قتل کیا تو یہ قاتل اس مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم رہے گا۔ اب قاتل کا اپنے مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم ہونا، یہ بھی ایک حکم شرعی ہے اور اس کی حیثیت عقوبت کی ہے۔ لیکن حدود کے مقابلہ میں یہ عقوبت ناقصہ ہے اس لئے کہ حدود کے ذریعہ سے ایک انسان کو بدنی سزا ملتی ہے اور میراث سے محروم رہنا یہ ایک مالی سزا ہے اور مالی سزا بدنی سزا سے کمتر ہے۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ عقوبات ناقصہ میں سے ہے۔ اسی وجہ سے ایک بچہ اگر شراب پی لے تو اس پر حد

جاری نہیں ہو سکتی لیکن ایک لڑکا اگر کسی رشتہ دار کو قتل کرے تو وہ لڑکا بھی وراثت سے محروم رہے گا۔ تو لڑکا نابالغ ہونے کی بنا پر اگرچہ عقوبات کاملہ کا مستحق نہیں ہے لیکن ناقص عقوبات کا سزاوار ہے۔

۴۔ کفارات (ایک اعتبار سے عبادت اور دوسرے اعتبار سے عقوبت)

اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے چوتھی قسم وہ ہے جو من وجہ عبادت کی حیثیت رکھتی ہے اور یہ اعتبار سے عقوبت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی مثال کفارة ہے۔ مثلاً قتل خطا کا کفارہ، قسم کا کفارہ اور ظہار کا کفارہ۔ یہ کفارات ایک اعتبار سے تو عبادات ہیں اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں ایک شخص کو روزے رکھنا پڑتے ہیں یا مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑتا ہے اور یا غلام کو آزاد کرنا پڑتا ہے۔ اب غلام کو آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا اور روزے رکھنا، یہ سارے کے سارے افعال عبادات کی قبیل سے ہیں۔ تو اس اعتبار سے کفارات عبادت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ کفارہ کو اللہ تعالیٰ نے لازم قرار دیا ہے اور یہ کسی نافرمانی یا معصیت کے ارتکاب کی سزا کے طور پر ادا کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کفارات میں سزا اور عقوبت کا پہلو موجود ہے۔ جس طرح نافرمانی اور معصیت کے ارتکاب کے نتیجہ میں حدود جاری ہوتے ہیں اسی طرح بعض معاصی کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثلاً ظہار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا الْبَنَىٰ وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا“ (المجادلہ-۳)

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ حقیقت میں ان کی مائیں نہیں ہوتیں اور وہ جو یہ کہتے ہیں کہ تمہاری حیثیت وہی ہے جو میری ماں کی ہے تو وہ حقیقت میں ایک غلط اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔

اس جھوٹی بات کہنے کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کفارہ ظہار لازم ہے۔ اب جھوٹی بات اللہ تعالیٰ کی ایک معصیت اور نافرمانی ہے۔ اور اس کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار کو لازم قرار دیا ہے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ“ (النساء-۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر نادانستہ طور پر۔ اور جس شخص نے کسی مومن کو نادانستہ قتل کیا پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لازم ہے اور اس پر خون بہا لازم ہے اور وہ خون بہا اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔ اگر وہ کسی مومن غلام یا لونڈی کو آزاد کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو اس پر پے در پے دو مہینوں کے روزے رکھنا لازم ہیں۔

قتل خطا میں ایک قسم کی بے احتیاطی ہوتی ہے۔ کہ ایک شخص بے احتیاطی کی بنا پر کسی مومن کو قتل کرتا ہے۔ اب بے احتیاطی بجائے خود ایک کوتاہی ہے اور اس کوتاہی کی تلافی کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ کفارہ مقرر کیا ہے۔

اسی طرح کفارہ یمین لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ ایک شخص نے جب اللہ تعالیٰ کو گواہ قرار دیا اور اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ایک شخص نے کہا کہ میں یہ کام نہیں کروں گا۔ اس کے بعد جب وہ حانث ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام یا صفت کی بے حرمتی کے نتیجہ میں اس پر کفارہ یمین لازم آتا ہے۔

اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کفارات میں عبادت کی حیثیت بھی موجود ہے اور کفارات میں عقوبت کی حیثیت بھی موجود ہے۔

۵۔ حقوق اللہ (عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ)

پانچویں قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ

”عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ“

کہ وہ عبادت ہو لیکن اس میں مؤنت کا مفہوم ہو۔ یعنی اس میں اور بندوں کی طرف

سے اس پر جو ذمہ داری عائد ہے اس ذمہ داری کی حیثیت بھی اس میں معتبر ہو۔

اس کی مثال صدقہ فطر ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ صدقہ فطر کے اعتبار سے ایک شخص اپنے مال کا ایک متعین حصہ فقراء اور مساکین کے سپرد کرتا ہے اور مال کے اس حصہ سے فقراء اور مساکین کی ضرورت پوری ہوتی ہے تو اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقہ فطر عبادت ہے لیکن اس لحاظ سے ہے کہ ایک شخص پر اس کا اپنا صدقہ فطر واجب ہے اور ان چھوٹے چھوٹے بچوں کا صدقہ فطر واجب ہے جن کی ذمہ داری اس پر ہے اور ان کی ولایت اس پر قائم ہے تو اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ

”عبادة فيها معنى المؤنة“

کہ یہ عبادت ہے جس میں مؤنت کا مفہوم ہے۔ جس طریقہ سے ایک شخص پر اپنے بچوں کا نفقہ واجب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مالی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح مالی ذمہ داری کے طور پر ایک شخص پر اپنے چھوٹے بچوں کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب ہے۔ یہ ”عبادة فيها معنى المؤنة“ ہے۔

۶۔ حقوق اللہ (چھٹی قسم)

حقوق اللہ کی چھٹی قسم یہ ہے کہ

”مؤنة فيها معنى العبادة“

کہ وہ مالی ذمہ داری ہو اور اس میں عبادت کا مفہوم ہو۔

اس کی مثال عشر ہے۔ اس حیثیت میں کہ عشر ایک انسان پر زمین کی پیداوار میں سے لازم آتا ہے۔ زمین کی پیداوار میں سے دسواں حصہ یا زمین کی پیداوار میں سے بیسواں حصہ ایک شخص پر لازم آتا ہے۔ چونکہ اس کا تعلق زمین کی پیداوار کے ساتھ ہے اس لحاظ سے عشر ایک مالی ذمہ داری ہے۔ اس وجہ سے اگر ایک شخص قصداً اور ارادنا ایک زمین کی کاشتکاری نہیں کرتا، زمین میں بیج نہیں ڈالتا اور زمین کو اسی طریقہ سے اس نے روک رکھا ہے اور وہ زمین حکومت کی طرف سے سپرد کردہ ہے تو ایسی زمین حکومت اس سے واپس لے کر کسی اور شخص کے حوالہ کرے گی تاکہ دوسرا شخص اس کی مالی ذمہ داری کو ادا کرے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے اور زکوٰۃ عبادت ہے۔ جب مصرف کے اعتبار سے عشر بھی زکوٰۃ

کے مماثل ہے تو اس لحاظ سے یہ بھی عبادت ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ عشر لازم ہوتا ہے مسلمانوں پر اور مسلمان حقیقت میں عبادت کے اہل ہیں۔ اس اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ عشر یہ ہے ”مؤنة فیہا معنی العبادۃ“۔ یعنی یہ ایک مالی ذمہ داری ہے اور حکومت کی طرف سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس میں عبادت کا مفہوم موجود ہے۔

۷۔ حقوق اللہ (ساتویں قسم)

”مؤنة فیہا معنی العقوبة“

یعنی یہ ایک قسم کی مالی ذمہ داری ہے اور اس میں ایک اعتبار سزا کا ہے۔ اس کی مثال خراج ہے۔ کہ بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جن پر حکومت کی طرف سے خراج اور مالیہ لازم ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ زمین کے ساتھ یہ ایک مالی ذمہ داری متعلق ہے جس طریقہ سے عشر مالی ذمہ داری ہے، اس لحاظ سے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح عشر کی حیثیت مؤنة کی ہے یعنی مالی ذمہ داری کی ہے۔ اور زمین کے ساتھ متعلقہ لگان کی ہے۔ اسی طرح خراج کی بھی یہی حیثیت ہے۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ابتداء کسی مسلمان پر خراج مقرر نہیں کیا جاسکتا بلکہ خراج ابتداء کسی غیر مسلم ذمی پر مقرر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس لئے اس پر مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ کفر پر اصرار کرتا ہے۔ تو اس ذمی سے عشر نہیں لیا جاتا بلکہ اس سے خراج لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر خراج کا وہ مصرف نہیں ہے جو عشر کا ہے۔ عشر کے مصارف تو وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ لیکن خراج کے مصارف وہ ہیں جو جزیہ کے مصارف ہیں۔ جس طرح جزیہ اسلامی حکومت کی ضروریات اور اخراجات پر صرف ہوتا ہے اسی طرح وہاں خراج بھی صرف ہوتا ہے۔ لیکن عشر اور زکوٰۃ کے لئے تو متعینہ مصارف ہیں۔ فقراء اور مساکین وغیرہ۔ اس اعتبار سے خراج، جزیہ کے مماثل ہے۔ جس طرح جزیہ میں عقوبت کا مفہوم موجود ہے۔ اگرچہ وہ مالی ذمہ داری ہے اسی طرح خراج میں بھی عقوبت کا مفہوم موجود ہے اگرچہ یہ مالی ذمہ داری ہے۔

۸۔ حقوق اللہ (آٹھویں قسم)

یہ ایک ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور جو کسی کے ذمہ متعلق نہیں ہے۔ بذات خود ایک مال میں اللہ کی طرف سے ایک حق ثابت ہے۔

اس کی مثال مالی غنیمت اور معدنیات میں خمس ہے۔ لوگ اگر جہاد کریں اور جنگ کے میدان میں منقولہ اموال ان کو حاصل ہوں تو ان منقولہ اموال کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مالی غنیمت پورے کو پورا اللہ تعالیٰ کا حق ہوتا اور وہ سب اسلامی حکومت کے بیت المال میں داخل ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم کی بنا پر اس مالی غنیمت کے چار حصے تو مجاہدین کو دے دیے ہیں اور پانچویں حصہ کو اپنے لئے مخصوص رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ“

(الانفال - ۴۱)

اور اس حقیقت کو اچھی طرح تم جان لو کہ جو کچھ تم مالی غنیمت میں سے حاصل کر چکے ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔ یہ اللہ، اُس کے رسول اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ

”ذکر اللہ تعالیٰ ہنہنا للتبرک“

کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر اس مقام پر تبرک کے لئے ہے اور اس اعتبار سے ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے اور وہ جس طرح چاہتا ہے اسی طریقہ سے حکم دے سکتا ہے۔ جہاں بھی اللہ تعالیٰ چاہے اسی طریقہ سے یہ خرچ ہوگا اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ وہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ختم ہوا۔ اور وہ حصہ جو ذوی القربی کے لئے ہے، وہ حصہ بھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد باقی نہیں رہا۔ اب یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے حصے بدستور موجود ہیں۔

اسی طرح معدنیات یعنی سونے، چاندی یا لوہے اور فولاد وغیرہ کی کانیں اگر کہیں پائی جائیں تو ان میں سے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہوگا۔ لیکن باقی جو چار حصے ہیں وہ اسی شخص کے ہیں جو ان کو پالے۔ پوری کی پوری معدنیات بیت المال میں داخل نہیں ہوں گی۔

اصل اور خلف

عبادات میں بعض عبادات ایسی بھی ہیں جو اصالۃ مشروع ہیں یعنی مستقل بالذات ان

کی حیثیت عبادت کی ہے اور بعض عبادات ایسی ہیں جن کی حیثیت خلف کی ہے۔ یعنی قائم مقام کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مثال کے طور پر وضو اور تیمم ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ یہاں اصل کیا ہے اور خلف کیا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پانی اصل ہے اور مٹی کی حیثیت خلف کی ہے۔ لیکن جہاں تک تیمم اور وضو کا تعلق ہے ان میں سے ہر ایک کی حیثیت بذات خود طہارت مطلقہ کی ہے۔ پانی کے وجود کے وقت وضو طہارت مطلقہ ہے اور پانی کے عدم کے وقت تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جب تیمم کا حکم دیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

” مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ “ (المائدہ-۶)

اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تمہارے اوپر کوئی حرج ڈالے، تمہیں تکلیف اور مشقت میں ڈالے۔ لیکن اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کر دے۔

یہاں طہارت کا لفظ تیمم کے ساتھ مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح وضو طہارت مطلقہ ہے۔ اسی طرح تیمم بھی طہارت مطلقہ ہے۔ گویا اصالت اور خلافت کے جو حیثیات اور اعتبارات ہیں وہ مٹی اور پانی میں ہیں۔ اس اعتبار سے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر تیمم کیا ہے اور دوسرے شخص نے وضو کیا ہے تو وضو کرنے والے کا اقتداء مستیمم کے پیچھے جائز ہے۔ اسی لئے کہ طہارت کے اعتبار سے دونوں ایک مرتبہ کے ہیں۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستیمم کے پیچھے متوضی کی اقتداء نہیں ہو سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت مطلقہ ہے یعنی ایک کامل طہارت ہے اور تیمم طہارت ضروریہ ہے۔

جب ایک شخص پانی کے استعمال سے عاجز ہے اور پانی کے استعمال کی ضرورت لاحق ہو گئی ہے تو اس ضرورت کی بنا پر طہارت جائز ہے۔ اس لحاظ سے تیمم کا مرتبہ کم ہے اور وضو کا مرتبہ زیادہ ہے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ قوی کی بنا ضعیف پر نہیں رکھی جاسکتی لہذا اس بنیاد پر متوضی سیمہ کے پیچھے اقتداء نہیں کر سکتا۔ اس مسئلہ میں بالکل اتفاق ہے کہ خلف وہاں واجب ہوتا ہے یعنی وہاں خلف کا وجود ہوتا ہے جہاں اصل کا وجود ممکن ہو۔ لیکن کسی عارض کی بنا پر اصل موجود نہ ہو تو وہاں خلف آسکتا ہے لیکن جہاں بالکل فی نفسہ اصل کا وجود ہی ممکن نہ ہو وہاں پھر خلف کے وجود کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اب اس پر کئی تفریعات کی گئی ہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

”واللہ لا شربن ماء هذا الکوز الیوم الان“

خدا کی قسم اس لوٹے میں اب جو پانی موجود ہے اسے میں پیوں گا۔ اور حالت یہ ہے کہ جس وقت یہ کلام کر رہا ہے اس وقت لوٹا بالکل خالی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس قسم کی قسم کا اعتبار ہے یا نہیں ہے؟

فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ قسم بالکل لغو اور باطل ہے۔

”لان الایمان انما تعقد للبر“

اور قسم کا اصل مقصد تو بر ہے۔ یعنی ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ میں اپنی قسم کو پورا کروں۔

اور کفارہ بر کا خلف ہے جبکہ بر خوت ہو جائے۔ اور اگر ایک شخص اپنی قسم کو پورا نہ کر سکے تو وہ کفارہ ادا کرتا ہے لیکن یہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ جب کلام کرتے وقت لوٹے میں پانی ہے ہی نہیں اور ایک شخص کہتا ہے کہ اس وقت لوٹے میں جو پانی موجود ہے وہ پیوں گا۔ اب معدوم تو پیا نہیں جاسکتا۔ اب یہاں پر قسم کی تکمیل ناممکن ہے۔ جہاں اصل بذات خود معدوم ہے وہاں خلف یعنی کفارہ کی ادائیگی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا تو یہ یحییٰ بذات خود لغو اور باطل ہے۔

فقہائے حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قسم وہاں منعقد ہوتی ہے اور وہاں کفارہ لازم آتا ہے جہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ممکن ہو۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کس قسم کا امکان معتبر ہے۔ آیا امکان عقلی معتبر ہے یا امکان عادی معتبر ہے۔

تو امام زقر کہتے ہیں کہ امکان عادی معتبر ہے یعنی قسم کا پورا کرنا عادی ممکن ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ ”واللہ لامسن السماء“ خدا کی قسم میں آسمان کو چھوؤں گا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ یہ قسم بالکل باطل ہے اس لئے کہ آسمان کو چھونا عادتاً ناممکن ہے۔ جس قسم کی تکمیل عادتاً ناممکن ہے وہ قسم لغو ہے اور وہاں کفارہ بھی واجب نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ کفارہ کے وجوب کے لئے امکان عادی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ امکان منطقی اور امکان ذاتی کافی ہے۔ اب آسمان کو چھونا فی الجملہ ممکن ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے آسمان کو چھوا ہے۔ فرشتے آسمان کو چھو سکتے ہیں۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ آسمان کو چھونا بذات خود عقلاً ممکن ہے اور یہ امکان عقلی صحت یمین کے لئے کافی ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے جو امام زفرؒ اور عام فقہائے حنفیہ کے درمیان ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کس قسم کے امکان کی ضرورت ہے۔ امکان عادی یا امکان عقلی یا امکان ذاتی؟

احکام اور ان کے متعلقات

ایک تو ہیں احکام اور ایک ہیں وہ چیزیں جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے یعنی سبب، علت، شرط اور مانع۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہیں احکام تکلیفی اور ایک ہیں احکام وضعی۔ جیسے پہلے ہم حکم کی تعریف کر چکے ہیں کہ

”الحکم خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین

بالاقتضاء او التخییر او الوضع“

کہ حکم اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو اقتضاء کے اعتبار سے یعنی لازم کرنے کے اعتبار سے، اختیار دینے کے اعتبار سے یا وضع کے اعتبار سے۔ تو وضع کے اعتبار سے، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے کسی چیز کی سببیت ثابت ہو جائے، کسی چیز کا علت ہونا ثابت ہو جائے، کسی چیز کا شرط ہونا ثابت ہو جائے اور کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہو جائے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سببیت، شرطیت، مانعیت اور علتیت احکام وضعیہ ہیں۔

سبب کی اقسام

سبب کی چار اقسام ہیں۔ یعنی چار معانی میں سبب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ سبب حقیقی

سبب حقیقی کا مفہوم یہ ہے کہ

”ما یکون طریقاً الی الحکم“

کہ سبب حقیقی وہ چیز ہے جو ایک حکم کے لئے رستہ کی حیثیت رکھتا ہو۔
سبب لغت کے اعتبار سے رسی کو بھی کہتے ہیں اور راستہ کو بھی کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
فَلْيُمَدِّدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ
مَا يَغْيِظُ“ (الحج۔ ۱۵)

جو شخص نہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے دنیا پر پیغمبر کی مدد نہیں کرے گا تو چاہیے
کہ وہ چھت کی طرف ایک رسی لٹکا دے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ لٹکا دے اور اس کے
بعد رسی کو کاٹ دے اور اس کے بعد وہ دیکھے کہ اس کی تدبیر سے جس چیز کو وہ ناپسند کرتا ہے وہ ٹل
جاتی ہے یا نہیں ٹل جاتی۔

سبب رسی کو بھی کہتے ہیں اور سبب راستے کے معنی میں بھی آیا ہے جیسا کہ

سورہ کہف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

”فَاتَّبِعْ سَبَبًا“ (الکھف۔ ۸۵)

پس (وہ) ذو القرنین ایک رستہ پر گیا تو

”السبب ما یکون طریقاً الی الحکم“

تو سبب وہ چیز ہے جو کسی حکم کی طرف راستہ ہو یعنی کسی حکم تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہو۔

”بحیث لا یضاف الیه وجوب الحکم ولا وجود

الحکم“

لیکن وہ ایک ایسا راستہ اور ایک ایسا ذریعہ ہو حکم کی طرف کہ حکم کے وجوب کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو اور حکم کے وجود کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو۔ یہ جو ہم نے قید لگائی کہ

”بحیث لا یضاف الیہ وجوب الحکم ولا وجود

الحکم“

اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں علت سے کہ علت بھی حکم تک پہنچانے والی ہے لیکن حکم اپنے وجوب کے اعتبار سے علت کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے کہ علت جب موجود ہوتی ہے تو وہاں حکم کا وجوب لازمی ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم کا وجوب اس سبب کی طرف منسوب نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ

”بحیث لا یضاف الیہ وجود الحکم“

اور اس کی طرف حکم کا وجود بھی منسوب نہ ہو۔ تو اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں شرط سے، اس لئے کہ مشروط کا وجود شرط کی طرف منسوب ہے اور شرط پر موقوف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور قید بھی ہے کہ

”بحیث یتخلل بینہما واسطۃ“

اس طریقہ سے کہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو جو غیر مضافۃ الیہ ہو لیکن وہ واسطہ بھی اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ یعنی اس سبب کی اس واسطہ میں کوئی تاثیر نہ ہو یا سبب اس واسطہ میں موثر نہ ہو۔ تو یہ تمام قیود جب موجود ہو جائیں گی تو اس کے بعد پھر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ یہ ”سبب“ ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو یہ بتایا کہ فلاں مقام پر فلاں مالدار شخص رہتا ہے وہاں اس کی دکان میں بہت زیادہ سونا چاندی وغیرہ پڑا ہے۔ اب وہ شخص گیا اس نے اس دکان کے تالا کو توڑ لیا اور چوری کر کے سونا چاندی وغیرہ لے گیا۔ یہاں کئی پہلو ہیں۔ اس شخص (بتانے والے) نے جب اس چور کو یہ نشاندہی کی کہ فلاں مقام پر فلاں شخص کی دکان میں اتنا مال پڑا ہوا ہے تو یہ دلالت اور نشاندہی کرنا ”سبب حقیقی“ ہے اور اس شخص کے مال کا ضائع ہو جانا اور گرم ہو جانا، یہ ”حکم“ ہے۔ اب یہ سبب اس حکم کی طرف ایک راستہ ہے یعنی نشاندہی کرنے

والے نے اس شخص کے مال کے ضائع کرنے کی طرف ایک رستہ تو بتالیا۔ اور ان کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے۔ لیکن اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ اس لئے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اگر نشاندہی کی تو اس نے اسے مجبور تو نہیں کیا کہ تم لازماً اس کے مال کو چراؤ۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اس کے مال کو نہ چرائے۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس نشاندہی کرنے والے نے اس کو اس فعل پر مجبور نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے ارادہ سے یہ فعل کیا ہے اس لئے اس درمیانی واسطہ یعنی چوری کرنے والی نسبت ہم اس نشاندہی کرنے والے کی طرف نہیں کر سکتے تو اسے سبب حقیقی کہتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت حال میں ضمان کس پر لازم ہوگا؟ اس مال کا ضمان چور پر لازم ہوگا جس نے مال کو لوٹا ہے۔ اس نشاندہی کرنے والے پر مال کو ضائع کرنے کا ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت سبب محض کی ہے اور چور اپنے ارادہ سے جب مال کو لے گیا اس کی حیثیت علت حقیقی کی ہے۔ اور شریعت میں قاعدہ یہ ہے کہ

”السبب والعلۃ اذا اجتماعاً“

سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو

”یضاف الحکم الی العلۃ دون السبب“

تو وہاں حکم کی اضافت علت کی طرف کی جائے گی سبب کی طرف نہیں کی جائے گی۔

۲۔ السبب فی معنی العلۃ

یہاں ایک اور سوال ہے یعنی اگر ایک ایسا سبب ہے جو حکم کی طرف رستہ ہے اور ایسا رستہ ہے کہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے اور اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہے تو وہاں پر صاحب سبب پر ضمان لازم آئے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص گھوڑے پر سوار ہے اور اس نے گھوڑے کو چابک سے خوب مارا یہاں تک کہ گھوڑا دوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ اور اس دوڑنے کے دوران اس کے پیروں کے نیچے سے بعض پتھراڑ گئے اور ان کے ذریعہ سے کسی شخص کی آنکھ زخمی ہوئی اور ضائع ہو گئی تو اس سوار پر اس آنکھ کا ضمان ہے۔ اس لئے کہ سوار ہونے کا جو فعل ہے یہ ایک راستہ ہے۔

اس نے رستہ بنایا۔ ایک شخص کی آنکھ ضائع کرنے کے لئے اور درمیان میں ایک فعل موجود ہے جو گھوڑے کا فعل ہے لیکن گھوڑا اس فعل پر مجبور تھا اس لئے کہ اس شخص نے اسے مارا اور اسے دوڑنے پر مجبور کیا تو اب یہاں سوار پر ضمان ہوگا۔ یہ سبب کی دوسری قسم ہے اور اسے کہتے ہیں ”السبب فی معنی العلة“

یہ ایک سبب ہے جو علت کے معنی میں ہے اس میں علت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

۳۔ حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ

اور تیسری قسم کا سبب وہ سبب ہے جو حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے یہ کہا کہ

”ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً“

اگر تو گھر میں داخل ہو جائے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔ اب جب تک شرط موجود نہیں تو یہ انت طالق حقیقتاً سبب نہیں۔ درحقیقت یہ سبب اس وقت ہوگا جب شرط موجود ہوگی۔ لیکن شرط کی موجودگی سے پہلے ہم کہتے ہیں کہ یہ مجازاً سبب ہے لیکن حقیقتِ سبب سے مشابہ ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا کہ

”ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً“

اور اس کے بعد اس شخص نے تین طلاقیں فوری طور پر دے دیں اور اس کے بعد عورت نے کسی دوسرے شخص سے نکاح کیا۔ اس کے بعد وہ عورت واپس اس کے پاس لوٹ گئی اس کے ساتھ دوسری مرتبہ نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہو گئی۔ تو کیا وہ تین طلاقیں جو دخولِ دار سے متعلق تھیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں ہوں گی؟

امام زفرؒ کہتے ہیں کہ وہ طلاقیں اب واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ شرط کی موجودگی سے پہلے انت طالق حقیقت میں سبب نہیں ہے۔ شرط کے وجود سے پہلے بے محل کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔ کیا پرواہ ہے اگر محل فوت ہو گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ سبب نہیں ہے لیکن وہ سبب کے ساتھ مشابہ ہے، جس طرح سبب حقیقی کے لئے محل کی ضرورت ہے اسی طریقہ سے شبہ سبب کے لئے بھی محل کی ضرورت

ہے۔ چونکہ اس درمیان میں محل فوت ہو گیا تھا تو یہ تعلق لغو ہو گئی۔ تو اسی بنا پر فقہ میں یہ مسئلہ چھڑ گیا ہے کہ

”التنجیز یبطل التعلیق ام لا“

کہ تنجیز تعلق کو باطل قرار دیتا ہے یا تنجیز کی وجہ سے تعلق باطل نہیں ہوتی؟
حنفیہ کہتے ہیں کہ تنجیز تعلق کو باطل کر سکتا ہے اور امام زفر فرماتے ہیں کہ نہیں کر سکتا۔

۴۔ سبب جو مشابہ ہے سبب کے ساتھ

یہ وہ سبب ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مشابہ ہے سبب کے ساتھ۔ یعنی حقیقت کے ساتھ تو وہ مشابہ نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس میں ایک قسم کی سریت کا مفہوم موجود ہے۔ اس کی مثال یمین ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کام کروں گا۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یمین حقیقتاً وہ تو کفارہ کا سبب نہیں ہے۔

”لان الیمین انما تعقد للبر لا للکفارة“

اس لئے کہ کوئی شخص اگر قسم کھاتا ہے تو قسم کھانے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں اس قسم کو مکمل کروں گا۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ میں حانث ہوں گا اور کفارہ ادا کروں گا۔ تو اس وجہ سے یمین حقیقتاً تو سبب ہے بر کے لئے لیکن چونکہ کبھی کبھی ایک شخص حانث بھی ہوتا ہے اور قسم کو پورا نہیں کر سکتا۔ تو اپنے انجام اور عاقبت کے لحاظ سے اس کے لئے یمین پر کفارہ مرتب ہوا۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ یمین کفارہ کے لئے اگرچہ حقیقتاً سبب نہیں ہے لیکن اس میں سریت کا شبہ موجود ہے۔

کتابیات۔ (اسلامی قانون)

(ماخذ۔ چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر جلد دوم ۱۹۵۸ء)

اسلامی قانون پر علمی تحقیقی کام کرنے والوں کو ایک بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس موضوع پر کوئی مفصل BIBIOGRAPHY موجود نہیں ہے۔ اس طرح طلباء قانون کا بہت سا وقت محض تلاش و جستجو میں ضائع ہو جاتا ہے۔ اور وہ تعمیری مساعی کی طرف پوری قوتیں صرف نہیں کر پاتے..... چراغِ راہ پہلی بار اسلامی قانون کی کتب کی ایک مفصل فہرست پیش کر رہا ہے۔ اور ادارہ اس بات کی توقع رکھتا ہے۔ کہ آئندہ کام کرنے والوں کے لئے یہ نہایت مفید ثابت ہوگی۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اردو، عربی و انگریزی کی زیادہ سے زیادہ مکمل فہرست پیش کریں اور اپنے پورے قانونی سرمایہ کا ایک ابتدائی جائزہ ناظرین کے سامنے رکھ دیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ کتابیں اب بھی رہ گئی ہوں... لیکن ہم نے اسے مکمل بنانے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔

عربی کتب کی فہرست ہمارے محترم دوست مولوی محمد طسن صاحب ناظم مجلس علمی کراچی نے تیار کی ہے۔ اس میں محترم مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودیؒ کی ذاتی ببلویو گرافی سے بھی مدد لی گئی ہے۔

انگریزی اور اردو کتب کی فہرست کی تیاری میں محترم خواجہ عبدالوحید صاحب کی مرتب کردہ ببلویو گرافی سے خصوصی مدد لی گئی ہے۔
ادارہ ان احباب کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔

(ایڈیٹر)

نوٹ:- اس فہرست میں حافظ محمد عارف صاحب جامعہ عربیہ گوجرانوالہ نے اسلامی قانون سے متعلق شائع ہونے والی نئی کتابوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس مفصل فہرست کے سلسلہ میں ادارہ چراغِ راہ اور حافظ محمد عارف صاحب کا شکر گزار ہوں۔

مؤلف

اُردو کتب و مقالات

علامہ ابن تیمیہؒ

تقلید شخصی کے شرعی حدود

مقالہ در ترجمان القرآن جلد ۱۲ عدد ۲۔ اپریل ۱۹۳۸ء

علامہ حافظ ابن عبد البرؒ

جواہر حکمت (مسئلہ تقلید)

در ترجمان القرآن جلد ۱۳ عدد ۶۔ فروری ۱۹۳۹ء

علامہ ابن القیمؒ

تقلید اور اتباع

در ترجمان القرآن جلد ۱۰ عدد ۳۔ ربیع الاول ۱۳۵۶ھ

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ

اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر

(مطبوعہ: مکتبہ جماعت اسلامی لاہور) ۱۹۵۶ء

حقوق الزوجین (لاہور)

الجہاد فی الاسلام (لاہور) (اس میں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر نہایت مفید بحث ہیں)

مرتد کی سزا۔ اسلامی قانون میں (لاہور)

سود جلد اول (اس میں اسلامی فقہ اور خاص طور پر فقہ حنفی اور اس

کے بین الاقوامی قانون پر بڑی مفید بحثیں ہیں۔

رسائل و مسائل (دو جلدیں) مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور

اسلامی دستور کی تدوین

عائلی کمیشن کے سوال نامہ کا جواب در ترجمان القرآن دسمبر

۱۹۵۵ء جلد ۳۵ عدد ۴

یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور ۱۹۵۳ء

تذکرہ (اس میں امام احمد بن حنبل پر اچھی معلومات ہیں)

مولانا ابوالکلام آزاد

مسئلہ تطہیقات ثلاثہ فی مجلس واحدہ

مولانا ابوالحسنات ندوی

در معارف جنوری و فروری ۱۹۲۲ء جلد ۹ نمبر ۱ اور ۲

سرامیر علی

جامع الکلام پر سنی لآف مسلمانز کا ترجمہ از مولانا ابوالحسن صاحب

اسلامی جیور سپروڈنس

سراج الشریعت

مولانا امیر الدین

مولانا امین احسن اصلاحی

اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل (مکتبہ چراغِ راہ کراچی)

اسلامی ریاست (۴ حصے) مکتبہ جماعت اسلامی لاہور

عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ (لاہور ۱۹۵۷ء)

اسلام میں شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت - مقالہ در

توضیحات (مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور ۱۹۵۶ء)

مسودہ قانون وضاحت قانون شریعت باب ۱۹۵۳ء ترقیات (۱۹۵۵ء)

أصول فقہ

شاہ اسماعیل شہید

فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ پر ایک نظر

احمد تیمور پاشا

ترجمہ از سید ریاست علی ندوی در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶ دسمبر ۱۹۴۳ء

امانی الاسلام ۲ جلدیں

مولوی اصغر علی

تخریج زیلعی علامہ زیلعی کی کتاب کا تعارف در معارف جلد ۲۵ نمبر ۱ - جولائی ۱۹۴۵ء

مولانا حبیب الرحمن شیردانی

مطالبہ نفاذ شریعت ترجمہ ملک غلام علی صاحب

الاستاذ حسن البنا شہید

در ترجمان القرآن لاہور ستمبر ۱۹۵۴ء جلد ۳۳ نمبر ۶

امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی (حیدر آباد) ۱۳۶۱ھ

ڈاکٹر حمید اللہ

قانون بین الممالک حیدر آباد ۱۹۴۵ء

فقہ اسلامی کی تشکیل و آغاز کا معجمہ ترجمہ در معارف مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء

شرع اسلام اور قدیم رومن لا در معارف جلد ۱۹ نمبر ۱ جنوری ۱۹۳۷ء

مولوی حفیظ اللہ

احکام حدود و قصاص

مولوی سلامت علی خان

اسلامی قانون فوجداری - یہ کتاب الاختیار کا ترجمہ ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی

حیات امام مالک

سیرۃ النبی جلد ششم خاص طور پر حقوق و فرائض کے مباحث صفحہ ۱۳۰ تا ۲۳۲۔

نظر بندگان اسلام در معارف جلد ۳ نمبر ۷۔ ۸۔ ۹

النعمان

علامہ شبلی نعمانی

مسائل فقہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر (مقالات شبلی جلد اول)

تعزیرات قرآن (۱۹۳۸ء) لاہور

پیرزادہ شمس الدین

فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ فلسفہ التشریع فی الاسلام

صحیحی محصانی

از مولوی محمد احمد رضوی۔ مجلس ترقی ادب لاہور

محمد الخضری

تاریخ فقہ اسلامی ترجمہ تاریخ الشریع الاسلامی از مولوی عبدالسلام ندوی

اس کتاب کی تلخیص ”اجتہاد“ کے نام سے بھوپال سے شائع ہوئی۔

تاریخ الفقہ

قاضی ظہور الحسن

اسلامی فقہ کے اصول ترجمہ پرنسپلز آف اسلامک جیور سپروڈنس

سر عبدالرحیم

از مولوی مسعود علی (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد)

اسلام کا قانون فوجداری۔ در ترجمان القرآن لاہور۔ جنوری و فروری ۱۹۵۳ء

عبدالقادر عودہ شہید

یہ ”التشریع الجنائی“ کے مقدمہ کا اردو ترجمہ ہے۔ ترجمہ جناب

مولوی صاحب نے کیا ہے

اسلام اور ہمارا قانونی نظام۔ ترجمہ از ملک غلام علی۔ در ترجمان القرآن لاہور

جنوری ۵۵ء، جون ۵۵ء، دسمبر ۵۵ء، جنوری ۵۶ء، فروری ۵۶ء،

مارچ ۵۶ء

مولانا عبدالسلام ندوی

القضاء فی الاسلام۔ در معارف جلد ۲۰ نمبر ۵۔ ۶۔ نومبر و دسمبر ۱۹۴۷ء

علم کا ایک نیا باب فرق ضالہ کے فقہی مسائل در معارف ستمبر ۱۹۳۱ء

تاریخ الفقہ (مطبوعہ دار المصنفین دہلی)

مفتی عظیم الاحسان

مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی

عبدالرحمن ابن خلدون

سید علی رضا

اصول شرع محمدی۔ (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد ۱۹۲۳ء)

شیخ فرید الدین برہان پوری

فتاویٰ بابر مضمون در معارف جولائی ۵۰ء جلد ۶۶ نمبر ۱

شیخ نور الدین کی کتاب ”فتاویٰ بابر“ کا تعارف

کتاب الطلاق

سید محمود

دین و آئین

سید محمد علی

مصلحتی احکام پر زمانہ کی تبدیلی کا اثر

مصطفیٰ احمد زرقا

در ترجمان القرآن اکتوبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۱

کیا ملکی قانون کی بنیادین پر رکھنا مضرب ہے؟

در ترجمان القرآن نومبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۲

تعزیرات اسلام در ترجمان القرآن لاہور، فروری ۵۸ء جلد ۴۹ عدد ۵

سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف ترجمہ از خلیل حامدی

محمد ابو زہرہ

در ترجمان القرآن لاہور جون ۵۶ء، نومبر ۵۶ء، جنوری ۵۷ء،

جون ۵۷ء، اور اگست ۵۷ء

جنایات بر جانداد۔ اسلامی قانون ٹارٹ کا ایک اہم شعبہ

مولوی محمد غوث

در ترجمان القرآن جلد ۸ نمبر ۶ جمادی الآخر ۱۳۵۵ء

اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی

نعیم صدیقی

در ترجمان القرآن جنوری و فروری ۵۴ء

اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ۔ ترجمہ از مولوی صدر الدین اصلائی

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ

مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور

حجۃ اللہ البالغہ۔ (دو جلدیں) جلد اول میں اجتہاد اور فقہ اسلامی پر بڑی مفید علمی بحثیں ہیں۔

ترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب (مطبوعہ قومی کتب خانہ لاہور)

نامعلوم

یورپین قوانین پر فقہ اسلامی کا اثر

در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶۔ دسمبر ۱۹۲۳ء

کلیات شریعت

ڈاکٹر جسٹس تنزیل الرحمان

رسائل و مسائل (اول تا ہفتم)

سید ابوالاعلیٰ مودودی

بیمہ زندگی

مفتی دلی حسن ٹونگی

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

مولانا محمد تقی امینی

اسلامی اور جدید معیشت و تجارت

مفتی تقی عثمانی

شرعی حدود و قصاص

مفتی محمد عاشق الہی بلند شہری

فقہ میں اجماع کا مقام

مفتی محمد رفیع عثمانی

مسئلہ سود

مفتی محمد شفیع

وصیت اور میراث کے احکام

مفتی محمد عاشق الہی بلند شہری

جدید فقہی مسائل

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

احکام زکوٰۃ

مولانا مفتی محمد شفیع

اسلامی کا نظام تقسیم دولت

مولانا مفتی محمد شفیع

پراویڈنٹ پر زکوٰۃ و سود کا مسئلہ

مولانا مفتی محمد شفیع

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند

کفایت المفتی

جدید فقہی مسائل

احسن الفتاویٰ

امداد الفتاویٰ

بہار شریعت

فتاویٰ رحیمیہ

فتاویٰ رشیدیہ

کتاب الفقہ

اسلامی فقہ

جواہر الفقہ

عدالتی فیصلے

اسلام کا قانون وراثت

اقتصادی نظام

ارتداد توہین رسالت

فتاویٰ نذیریہ

فتاویٰ سلفیہ

فتاویٰ علماء اہلحدیث

ایک مجلس کی تین طلاق

اسلام کا نظام طلاق

تعلیم الفرائض

اسلامی میں عدل کے ضابطے

فقہ عمر

اسلامی فقہ

آسان فقہ

احکام تولیت وقف

شرکت و مضاربت کے شرعی اصول

الجنایہ

العقوبات فی الاسلام

جسٹس تقی عثمانی

میاں اصغر حسین

حفظ الرحمان سیوہاروی

ڈاکٹر اسرار احمد مدنی

نذیر حسین

محمد اسماعیل سلفی

شکر اللہ نعمانی

محمد صدیق

ابن جوزی - ترجمہ طیب حسین لودھی

مولینا ابویہ حبیبی امام خان نوشہروی

منہاج الدین مینائی

مولینا یوسف اصلاحی

عبدالرحیم پوپلزئی

محمد نجات اللہ صدیقی

خلیل القطان

حسین صدیق احمد

مجموعہ قوانین اسلام (اول)	تنزیل الرحمان ایڈوکیٹ
مجموعہ قوانین اسلام (دوم)	تنزیل الرحمان ایڈوکیٹ
فقہ عمر	شاہ ولی اللہ
القانون الاسلامی	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
اسلامی معاشیات کے اصول	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
تدوین قانون اسلامی	امام ابوحنیفہؒ
تقسیم وراثت مفصل	ملک بشیر احمد بگوی
فقہ السنہ	محمد عاصم
کلید وراثت	ملک بشیر احمد بگوی
احکام المرتد	نعمان عبدالرزاق
صنعت و تجارت کی زکوٰۃ اور سعودی عرب میں ان کا مفاد	ڈاکٹر یوسف قاسم
خلاصہ قانون زکوٰۃ و عشر	ادارہ مطبوعات پاکستان
حد رجم	محمد رفیق چودھری
اسلامی قانون کی تدوین	امین احسن اصلاحی
اسلام کا قانون شہادت	مولانا سید متین ہاشمی
پوتے کی وراثت کا مسئلہ	چودھری محمد اقبال چیمہ
اسلامی حدود	سید متین ہاشمی

اسلامی قانون کی عربی کتب

اسلامی قانون پر عربی میں اتنا لٹریچر موجود ہے کہ اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ ہم مختلف اہم موضوعات پر صرف چوٹی کی کتب کے نام پیش کر رہے ہیں تاکہ اہل تحقیق ان سے استفادہ کر سکیں۔

فقہ القرآن

(جو کتابیں خصوصیت کے ساتھ قرآن مجید کے قانونی پہلو اور احکامات پر لکھی گئی ہیں)

نام کتب	نام مصنف	سنہ وفات
احکام القرآن	محمد بن ادریس امام شافعی	۲۰۴ھ
"	ابو الحسن علی بن حجر السعدی	۲۲۴ھ
"	ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق الازدی	۲۸۲ھ
"	ابو الحسن علی بن موسیٰ القمی	۳۰۵ھ
"	ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱ھ
"	ابو محمد قاسم بن اصبح القرطبی	۳۴۰ھ
"	ابو الفضل بکر بن محمد القشیری البصری	۳۴۴ھ
"	ابو بکر احمد بن محمد المعروف ببصاص اترازی	۳۷۰ھ
"	ابو العباس احمد بن علی الریعی الباغانی	۴۰۱ھ
"	ابو الحسن علی بن محمد المعروف بالکیا الھراسی	۴۰۵ھ
"	ابو بکر احمد بن حسین البیہقی	۴۵۸ھ
"	ابو بکر محمد بن عبد اللہ المعروف بابن العربی المالکی	۵۴۳ھ
"	شیخ عبد المنعم بن محمد الغرناطی	۵۹۷ھ
"	احمد بن المعزل	

ابو ثور ابراہیم بن خالد

داؤد بن علی

احکام القرآن

جبیر بن غالب

۵۲۰۳

یحییٰ بن ادم ابوزکریا

یحییٰ بن اسلم

ابو النصر محمد بن سائب الکلبی

۵۷۵۶

شہاب الدین احمد بن یوسف المقری

۵۸۰۸

جمال الدین محمد بن المعروف بابن نور الدین

۵۶۷۱

ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی

۵۷۰۰

ابو علی الحسن بن عبد العزیز المالکی الاندلسی

۵۲۳۷

ابو محمد مکی بن ابی طالب الاندلسی

ابو عمر حفص بن عمر الضری

صدیق بن حسن خان القنوجی

جواد بن سعد اللہ الکافی

شیخ احمد المدعو بملا جیون

احمد بن اسماعیل الجزاری

نیل المرام فی تفسیر آیات الاحکام

مسائل الافہام فی شرح آیات الاحکام

التفسیرات الاحمدیہ

آیات الاحکام

فقہ الحدیث (حدیث کی وہ کتابیں جو قانونی اور فقہی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں)

۵۱۵۹

محمد بن عبد الرحمن بن المغیرہ

کتاب السنن فی الفقہ

۵۱۱۶

ابو عبد اللہ کحول الشامی

۵۱۵۹

عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعی

۵۱۹۴

ابو العباس ولید بن مسلم

۵۲۱۱	عبدالرزاق ابن ہمام الصنعانی	
۵۱۸۳	ابومعاویہ ہشیم ابن بشیر السلمی	
۵۲۰۱	ابونصر عبدالوہاب بن عطاء العجلی	
	ابراہیم بن طہمان المہر وی	کتان السنن فی الفقہ
۵۱۸۱	ابوعبدالرحمن عبداللہ بن المبارک	
	ابوعبداللہ محمد بن یوسف القریابی	
۵۲۳۵	عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ	
۵۲۳۷	عثمان بن ابی شیبہ	
۵۲۹۷	محمد بن عثمان بن ابی شیبہ	
	احمد بن محمد الاثرم	
	اسحاق بن ابراہیم راہویہ	
	ابوعبداللہ محمد بن اسمعیل البخاری	
	حسن بن علی بن شیبہ المعمری	
	ابوالحارث سرتج بن یونس المروزی	
	ابوعمر حفص بن عمر الضریر	
	فضل بن شاداں الرازی	
۵۲۹۸	ابوجعفر مطین بن ایوب الحضرمی	
۵۳۳۱	ابوعبداللہ محمد بن مخلد العطار	
۵۳۳۰	ابوعبداللہ الحسین بن اسمعیل الحاملی	
۵۳۱۷	ابوالقاسم عبداللہ بن محمد البغوی	
۵۶۰۰	تقی الدین ابو محمد عبدالغنی المقدسی	عمدة الاحکام
	ابوعبداللہ محمد بن احمد التمسانی	شرح عمدة الاحکام تیسرا المرام

سراج الدین عمر بن علی بن الملقن	الاعلام شرح عمدة الاحکام
مجد الدین محمد یعقوب الفیر وزآبادی	عمدة الحکام شرح عمدة الاحکام
تاج الدین عبدالوہاب العلوی	عمدة الحکام شرح عمدة الاحکام
عبدالرحمن بن علی القار سکوری	شرح عمدة الاحکام
عمر بن سالم اللغمی الفاکھانی	ریاض الافہام شرح عمدة الاحکام
شہاب الدین احمد بن عبداللہ العامری	شرح عمدة الاحکام
	غایۃ الالہام علی عمدة الحکام
ابوالعون محمد بن سالم السفارینی	کشف الملتام شرح الاحکام
محمد بن علی ابن ذیق العید	احکام الاحکام شرح عمدة الاحکام
الامیر محمد بن اسماعیل الصنعانی	العدة فی شرح العمدۃ
شہاب الدین احمد بن علی القریابی	شرح الالمام فی احادیث الاحکام
فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی	برکتہ الکلام علی احادیث الاحکام
جمال الدین یوسف بن محمد المرداوی	الانتصار فی احادیث الاحکام
ابویحییٰ زکریا بن محمد الانصاری	الاعلام باحادیث الاحکام
ابویحییٰ زکریہ بن محمد الانصاری	فتح العلم شرح الاعلام
مصنف	نام کتاب
زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی	طرح التشریب فی شرح التقریب
احمد بن علی بن حجر العسقلانی	بلوغ المرام من ادلتہ الاحکام
شیخ یوسف بن محمد البطاع الیمنی	افہام الافہام شرح بلوغ المرام
محمد بن اسماعیل الامیر الکحلانی	سبل السلام شرح بلوغ المرام
صدیق بن حسن خان القوجی	فتح العلم شرح بلوغ المرام
قاضی شرف الدین الحسین بن محمد المنغری	بدر التمام شرح بلوغ المرام

شرح بلوغ المرام	محمد عابد بن احمد الانصاری الحنفی
منتقى الاخبار	ابو البركات مجد الدين عبد السلام الحرانی
المنتقى في الاحكام	ابو محمد عبد الله بن علی بن الجارود
الاحكام الكبرى	شیخ ابو محمد عبد الحق الازدی الاشعری
الاحكام الكبرى	شیخ محبت الدین احمد بطری المالکی
الاحكام الصغرى	شیخ محبت الدین احمد بطری المالکی
الاحكام الوسطی	شیخ محبت الدین احمد بطری المالکی
الاحكام الصغرى	عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن کثیر
نیل الاوطار	قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی
الاحكام	ابو بکر عبد الله بن محمد بن ابی شیبہ

حدیث کی وہ عام کتابیں جن میں قانونی احکامات بھی آگئے ہیں۔

مسند امام ابی حنیفہ	الامام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت
موطا امام مالک	الامام مالک بن انس المدنی
جامع المسانید الامام اعظم	الامام الاعظم ابو حنیفہ نعمان
موطا امام محمد	امام محمد بن الحسن الشیبانی
کتاب الآثار	امام محمد بن الحسن الشیبانی
مسند الامام شافعی	الامام محمد بن ادریس الشافعی
مسند امام احمد	الامام احمد بن محمد بن الحسن
شرح معانی الآثار	الامام ابو جعفر احمد بن سلامہ الطحاوی
مصنف عبد الرزاق	الامام عبد الرزاق بن حاتم الحمیری
مصنف ابن ابی شیبہ	حافظ ابو بکر عبد الله بن محمد بن ابی شیبہ
مصنف ابن السکن	حافظ ابو علی سعید بن عثمان

معجم ابن قانع	حافظ ابوالحسن محمد الباقر البغدادی
معجم ابی نعیم الاصفہانی	حافظ ابونعیم احمد بن عبد اللہ الاصفہانی
معجم الكبير والصغير والاوسط	الامام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی
معجم الكبير والصغير والاوسط	ابوبکر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش الموصلی
سنن الكبير والصغير	ابوبکر احمد بن الحسين البیهقی
سنن سعيد بن منصور	حافظ سعید بن منصور الخراسانی
سنن الحمدانی	الامام ابوبکر محمد بن یحییٰ الحمدانی
سنن القاضي	قاضی یوسف بن یعقوب البغدادی
سنن ابی مسلم	ابو مسلم ابراہیم بن عبد اللہ الحنفی
سنن الاثرم	ابوبکر احمد بن محمد بن ثانی الاثرم
سنن الدارقطنی	الامام ابوالحسن علی بن عمر حافظ البغدادی
سنن الداری	ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن الداری
مجمع الزوائد	حافظ نور الدین علی بن ابی بکر الحیثمی
مسند ابن شاپین	ابو حفص عمر بن احمد البغدادی
مسند ابن الفرات	ابو الفضل جعفر بن الفضل البغدادی
مسند الحلوانی	حافظ ابو محمد حسن بن علی الحلوانی
مسند الجوهري	الخطیب بن ابراہیم بن سعید البغدادی
مسند الذهلي	حافظ ابوالحسن علی ابن الحسين الذهلي
مسند العنبري	ابوالخطیب ابراہیم ابن اسمعیل الطوسی
صحیح البخاری	حافظ ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل البخاری
صحیح المسلم	حافظ ابوالحسن مسلم بن الحجاج النیشاپوری
ابوداؤد	حافظ سلیمان بن الاشعث البجستانی

الامام ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذی	ترمذی
حافظ احمد بن شعیب بن علی النسائی	نسائی
حافظ ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوی	ابن ماجہ
حافظ ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ	صحیح ابن خزیمہ
حافظ ابو حاتم محمد بن حبان البیہقی	صحیح ابن حبان
حافظ یعقوب ابن اسحاق الاسفرائینی	صحیح ابی عوانہ
حافظ ابو علی سعید بن عثمان بن السکن	صحیح ابن السکن
حافظ ابو بکر احمد بن ابراہیم الاسمعلی الجرجانی	صحیح الاسمعلی
حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الضبی	صحیح المستدرک
حافظ ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد المقدسی	صحیح المختارہ
حافظ ابو عوانہ یعقوب بن اسحاق	المستخرج لابن عوانہ
حافظ ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد	المستخرج لابن منہ
حافظ احمد بن عبد اللہ بن احمد الاصفہانی	المستخرج لابن نعیم
الامام حارث بن محمد بن ابی اسامہ التمیمی	مسند ابن ابی سامہ
حافظ ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ لدراوردی	مسند ابن ابی عمرو
الامام سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی	مسند الطیالسی
حافظ یعقوب بن اسحاق ابو عوانہ	مسند ابی عوانہ
حافظ ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ	مسند ابن ابی شیبہ
حافظ احمد بن علی بن المثنی الموصلی	مسند ابی یعلیٰ
حافظ ابو عبد الرحمن بن قحطیب بن مخلد القرطبی	مسند قحطیب بن مخلد
حافظ ابو بکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق	مسند البزار
حافظ شیرویه بن شہر دار الدیلمی	مسند الفردوس

الامام ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري

المسند الكبير

حافظ عبد بن حميد بن نصر الكشي

مسند عبد بن حميد

الامام ابو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى

مسند الحميدي

حافظ ابو بكر احمد بن محمد الخوارزمي البرقاني

مسند الخوارزمي

حافظ ابو بكر احمد بن عمرو النزيل الشيباني

مسند ابن ابى عاصم

ابو الحسين محمد بن احمد بن محمد بن جميع

مسند ابن جميع

الامام اتحق بن ابراهيم بن محمد الحنظلي

مسند ابن راهويه

الامام ابو اسحاق ابراهيم بن نصر الرازي

مسند ابى اسحاق

الامام ابو اسحاق ابراهيم بن حرب العسكري

مسند ابى هريره

ابو جعفر محمد بن الحسين بن موسى الحنيني

مسند انس بن مالك

ابو عبد الله محمد بن سلام القضاي

مسند القضاي

فقه حنفى

امام محمد بن حسن الشيباني

الجامع الكبير

الجامع الصغير

المهوط

الزيادات

السيرة الكبير

النوادر

الامالي

الرقيات

الكسانيات

الهارونيات	
البحر جانيات	
الامالي	امام قاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم
النوادر	
كتاب الخراج	
المبسوط	شمس الائمة السرخسي
المحيط السرخسي	رضي الدين محمد بن محمد السرخسي
المبسوط	شمس الائمة عبد العزيز الحلواني
المحيط البرهاني	برهان الدين محمود
الهداية	برهان الدين علي بن ابي بكر المرغيناني
النهايت شرح الهداية	حسام الدين الحسين بن علي
الكفايت شرح الهداية	جلال الدين بن شمس الدين خوارزمي
نهايت الكفايت الهداية	تاج الشريعت محمود بن عبيد الله المحبوبي
غاييت البيان الهداية	الامير كاتب بن امير قوام الدين الاتقاني في الفارابي
معراج الدراية الهداية	قوام الدين محمد بن محمد البخاري
العناية الهداية	شيخ اكل الدين محمد بن محمود البارقي
فتح القدير الهداية	كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام
نصب الراية الهداية	علامه جلال الدين الزيلعي
الدراية الهداية	شيخ الاسلام احمد بن علي بن حجر عسقلاني
البنائة الهداية	محمود بدر الدين عيني قاضي القضاة
نتائج الافكار الهداية	شمس الدين احمد بن محمود الادرنوي
كتاب الغاية الهداية	شيخ شمس الدين احمد بن ابراهيم السروجي

علاؤالدین ابوبکر بن المسعود الکاسانی	البدائع والمصانع
محمد بن احمد علاؤالدین ابومنصور السمرقندی	کتاب التحفه
ابوبکر المعروف بجصاص الرازی	الاحکام
ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی	مختصر الطحاوی
محمد بن حسن المعروف خواهرزاده	الذخیره
عمر ابوبکر الخفاف	ادب القاضی
عمر بن عبدالعزیز المعروف بالحسام	شرح ادب القاضی
الفقیه ابواللیث السمرقندی	عیون المسائل
	الواقعات والنوازل
	خزانة الاكمل
ابوبکر جصاص الرازی	شرح مختصر الطحاوی
علی بن محمد الاستیجانی السمرقندی	شرح مختصر الطحاوی
ابوالعباس احمد بن محمد الناطلی	الروضه
احمد بن محمد القدوری	مختصر القدوری
	التجید
احمد بن محمد القدوری	کتاب التقریب
عبدالله بن محمود الموصلی	المختار
	کتاب الاختیار
ابن الساعاتی مظفر الدین احمد	مجمع البحرین
ابوالبرکات عبدالله بن احمد النسفی	کنز الدقائق
صدر الشریعہ عبیدالله بن مسعود الحبوبی	شرح الوقایہ
حاکم الشمید	المنتقى

الدرا المختار	محمد علاؤ الدین الحصصکنی
الرد المختار شامی	ابن عابدین الشامی
طحاوی	سید احمد الطحاوی
التحریر المختار لرد المختار	عبد القادر الرفعی الفاروقی
قرة عیون الاختیار لکملہ رد المختار	محمد علاؤ الدین بن محمد امین
شرح السیر الکبیر	السرخسی
المتمقی الا بحر	ابراہیم الحلبي
مجمع الانهر	شیخ زاده
الدار المنتقى	علاؤ الدین الحسکفی
دار الحکام	ملا خسرو
النذر علی الغد	ابوسعید الخادمی
مجموعہ رسائل ابن عابدین	
بحر الرائق	ابن نجیم مصری
تبیین الحقائق	انویلیعی
کشف الحقائق	عبد الحکیم الافغانی
رمز الحقائق	بدرالدین العینی
الجوهرة النيرة	ابوبکر الحدادی
النهر الفائق	سراج الدین بن نجیم
فتح الله للمعین	ابو السعود المصری
احسن الغایات	محمد سعید عبدالغفار
مرشد الحیران	محمد قدری پاشا
احکام الاقاف	ابوبکر الخصاف

محمد سعید عبدالغفار	کتاب السعیدیات
ابوعانم البغدادی	مجمع الضمانات
ابوبکر الخصاف	کتاب الخلیل
محمد نجیت مصری	الاسعاف فی الاحکام الاوقاف
محمد البشتاوی	القول الجامع فی الطلاق
محمد بن الحسن الکواکبی	جواهر الرویات
ابوعبید	الفوائد السمیة
حسن الشرنبلالی	کتاب الاموال
احمد الطحطاوی	مراقی الفلاح
علاء الدین الطرابلسی	حاشیة الطحطاوی
بن الشسخنه	معین الحکام
محمود المہندس الجرجادی	لسان الحکام
علی قواعد القاضی	الکواکب المشرقة
احمد ابوالفتح	الاموال القضائیة
محمود بن حمزہ	کتاب المعاملات
الابیانی	الطریقة الواضحة
قدری پاشا	شرح مرشد الخیوان
درویش محمد الرومی	الاحکام الشرعیة
محمد زید الابیانی	غواص البحار
السجاریندی	شرح الاحکام الشرعیة
سید شریف	السراجیہ فی فرائض الحنفیہ
	شریفیہ شرح السراجیہ

اختیارات الاحکام	ابن افلاطون الرومی
الاختیارات فی الفقه	ابوسعید العامری
الاختیار فی اختلاف الائمہ	ابن بری
الاختیار فی الفقه	ابوبکر البغدادی
الدلائل علی مہمات المسائل	احمد القبطانی
دلائل الاحکام	ضیاء الدین الازدی
الاشباہ والنظائر	ابن نجیم مصری
عمدة ذوی البصائر	ابن پیری
شرح الاشباہ والنظائر	احمد الحموی
الاحکام المتعلقة بالقضاة	شمس الدین المغزی
عمدة المحکام	محب الدین علوانی
وظائف القضاة	حسن المثنیٰ الحسینی
میزان الکبریٰ	عبدالوہاب الشعرانی
النہج المبین	
الفائق فی علم الاحکام	ابوعبداللہ القفصی
نظام النفقات	احمد ابراہیم مصری
مجلة الاحکام	جماعة علماء التریکیہ
شرح المجلة	محمد خالد و محمد طاہر
	سلیم رستم باز
	محمد سعید المراد
	محمد سعید الحاسنی
جامع الادلہ علی مراد المجلة	الہواوینی

مسعود آفندی

علی حیدر

یوسف الآصاف

حافظ صبری

شہاب الدین القراقی

رضوان شافعی المتعانی

عبدالرحیم احمد

محمد زید الابیانی

جاء المولیٰ

الانقرودی

صالح افندی

مراۃ المجلد

شرح المجلد

مراۃ المجلد

المقارنات والمقابلات

کتاب الفروق

الجنایات الممتدة

نادی دارالعلوم

المرافعات الشرعیہ

فصول فی اصول التشریع

حل المسکلات فی الفرائض

کتاب الفرائض

کتاب فتاویٰ حنفیہ

خلاصۃ الفتاویٰ

تمتہ الفتاویٰ

فتاویٰ قاضی خان

فتاویٰ ظہیریہ

الفتاویٰ الکبریٰ

فتاویٰ الرستفغنی

فتاویٰ ابوالجعفر البلیخی

فتاویٰ الاستیجابی

فتاویٰ حسام الدین الرازی

طاہر بن محمد البخاری

محمود بن احمد الوالی

ابوالحسن فخر الدین الاوزجندی

محمد بن احمد ظہیر الدین البخاری

یوسف بن احمد ابوبکر الخوارزمی

ابوالحسن علی ابن السعد

ابوالجعفر البلیخی

علی بن محمد الاستیجابی

علی بن احمد بن بکر الرازی

فتاویٰ شمس الائمہ ابولوائی	عبدالعزیز بن احمد بن صالح البخاری
فتاویٰ الکرمانی	ابوالفضل عبداللہ بن محمد الکرمانی
فتاویٰ ابن نجیم	زین الدین ابن نجیم
الفتاویٰ الغیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب
الفتاویٰ الخیریہ	خیر الدین الرملی
الفتاویٰ البرازیہ	محمد بن محمد الكردی البرازی
الفتاویٰ الکمالیہ	شیخ محمد کامل الحنفی
الفتاویٰ السعدیہ	سید اسعد المدنی الحسینی
الفتاویٰ الحامدیہ	شیخ حامد افندی بن محمد القونوی العماوی
فتاویٰ المہدیہ فی الواقع المصریہ	شیخ الاسلام محمد العباسی مفتی مصر
مدۃ ارباب الفتاویٰ	شیخ الاسلام عبداللہ اسعد
العقود الدریہ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	سید محمد امین المشھور بہ ابن عابدین
فتاویٰ واقعات المفتین	علامہ قدری افندی
فتاویٰ عالمگیریہ	جماعت من افاضل الھند رئیسہم الشیخ النظام
فتاویٰ حمادیہ	حامد بن محمد القونوی
الفتاویٰ الانقرویہ	شیخ الاسلام محمد بن الحسین الانقروی
سنیۃ المفتی	یوسف بن ابی سعد البجستانی
جامع الفصولین	محمود بن اسمعیل الشھیر ابن قاضی سمانہ
الفتاویٰ الوالوالجیر	ابوالکارم ظہیر الدین اسحق الوالوالجی
فتاویٰ الزبیری	جمال الدین ابو عبداللہ محمد بن صالح الزبیری
فتاویٰ الاکرمانی	مفتی علی بن عبداللہ الحنفی الاکرمانی
فتاویٰ الاسکوبی	مفتی محمد عبداللہ القسطمونی الحنفی

بدرالدین بن محمد الکنانی القدسی	الفتاویٰ البدریہ
صدر الاسلام طاہر بن محمود البخاری الحنفی	فتاویٰ البہانی
سراج الدین عمر بن رسلان	فتاویٰ السیفینی
سید حسین بن سلیم الدجانی	الفتاویٰ الحسینہ
عبدالرحیم بن ابی اللطیف الحسینی المقدسی	الفتاویٰ ارحیمیہ
رشید الدین محمد بن عمر السنجی الوتار	الفتاویٰ الرشیدیہ
محمد طاہر سنبل المکی الحنفی	الفتاویٰ السنبلیہ
حسین بن حضر الفشیدہ یری الحنفی	فتاویٰ القاضی
محمد بن محمد الحسن السمرقندی	الفتاویٰ الکافوریہ
عبدالکریم بن عبداللہ العباسی المدنی	الفتاویٰ الکریمیہ
خواجہ معین الدین بن خواند محمد الہندیہ	الفتاویٰ النقشبندیہ
شمس الدین محمد الخراسانی القہستانی	جامع الرموز
برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی	مختار الفتاویٰ
حسین بن محمد سمعانی	خزائن المفتیین
عالم بن العلاء الحنفی	فتاویٰ التاتاریخانیہ
محمی الدین محمد بن الیاس الرومی	مجموعۃ الفتاویٰ
سید محمد بن ابراہیم المقدسی	المحمدیہ فی فتاویٰ الحنفیہ
مفتی مصطفیٰ ابن بالی بن سلیمان بالی زادہ	میزان الفتاویٰ
شیخ الاسلام عبداللہ بن الرومی	سہحۃ الفتاویٰ
سید ابراہیم ادھم بن محمد عارف الحنفی قاضی زادہ	نہریۃ الفتاویٰ
ابوسلیمان موسیٰ بن سلیمان الجوزجانی	نوادر الفتاویٰ
احمد بن محمد القسطنطنینی آئین الفتویٰ	نسخۃ الفتاویٰ

نور الفتاویٰ

مصطفیٰ بن محمد الرومی

فتاویٰ انوازل

الامام الفقیہ ابو الیث السمرقندی

فتاویٰ الوصاف

شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد الرومی

فتاویٰ المحکمہ فی الشریعۃ الاسلامیہ

جمال الدین محمد بن محمد القاسمی الامشقی

فتاویٰ السراجیہ

سراج الدین ابوالحسن الفرغانی الحنفی

الفتاویٰ العتابیہ

ابوالنصر العتابی

کتاب فقہ شافعی

کتاب الام

الامام ابو عبداللہ بن ادریس الشافعی

مختصر المزنی

ابو ابراہیم اسمعیل بن یحییٰ المزنی

موہبہ ذی الفضل

شیخ محمد محفوظ بن عبداللہ الزمسی

المواہب المزنیہ

شیخ محمد بن سلیمان الکردی

کتاب التنبیہ

ابو اسحاق ابراہیم بن علی الشیرازی

تصحیح التنبیہ

محمی الدین یحییٰ النووی

منہاج الطالبین

نہایت المحتاج شرح منہاج

شمس الدین محمد بن احمد الرملی

مغنی المحتاج شرح منہاج

شمس الدین محمد الخطیب الشربینی

تحفۃ المحتاج شرح منہاج

شہاب الدین احمد بن الجہر النیشینی

کنز الراغبین شرح منہاج

جلال الدین المحلی

حاشیہ الشروانی شرح منہاج

الشیخ عبدالحمید الشروانی

حاشیہ العبادی شرح منہاج

العلامہ احمد بن قاسم العبادی

منہج الطلاب

شیخ الاسلام زکریا الانصاری

فتح الوباب شرح منہج

فتوحات الوباب شرح منہج

شیخ سلیمان الجمل

شیخ سلیمان البحر منی

حاشیہ البحر منی

الخطیب الشربینی

الاقناع علی متن الشجاع

الشیخ سلیمان البحر منی

تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب

شیخ الاسلام زکریا الانصاری

اسنی المطالب

الغرر السہیبة علی التہجۃ الوریہ

السید محمد عبداللہ الجردانی

فتح العلام بشرح رشد الامام

شیخ احمد الفشنی

مواہب الصمد

شمس الدین محمد الرطبی

غایۃ البیان

شہاب الدین احمد بن الحجر الحیشمی

فتح الجواد

سید عمر برکات البقاعی

فیض الالہ المالك

شیخ الاسلام زکریا الانصاری

تحفۃ الطلاب

الشیخ عبداللہ الشرقاوی

حاشیہ الشرقاوی

السید ابوبکر البکری

اعانتہ الطالبین

الشیخ عبداللہ بن حمید بن سلوم السامی

جواهر النظام فی علمی الادیان ولاحکام

سراج الدین عمر بن علی المعروف وبابن الملقن

ایضاح الارتياب شرح المنہاج

ابو اسحاق ابراہیم بن عمر السوینی الحموی

الابتنہاج شرح المنہاج

جمال الدین محمد بن عمر الفاروقی

مفتاح الارتياب شرح المنہاج

محب الدین ابوالفضل محمد الدمشقی

شرح المنہاج

نجم الدین محمد بن قاضی عجلاون

معنی الراغبین شرح المنہاج

شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمن

شرح المنہاج

المهذب	ابو اسحاق الشيرازي الشافعي
المجموع شرح المهذب	الامام ابو زكريا محي الدين بن شرف النووي
شرح المهذب	شمس الدين محمد بن ابي الغنائم معن الصيدلاني
شرح المهذب	علي بن القاسم بن العليف الحكيمي الزبيدي
احكام المهذب	موفق الدين صالح بن ابي بكر المقدسي
ترشيح المهذب	شهاب الدين احمد بن ثونو الشهير يا بن النقيب
التوشيح شرح ابن قاسم الغزالي	شيخ محمد نووي
حاشية البرماوي	برهان الدين ابراهيم البرماوي
تقرير الانبائي	شيخ الانبائي
فتح المعين بشرح قرّة العين	زين الدين بن عبد العزيز الملباري
ترشيح المستقيدين	السيد احمد علوي السقان
كتاب الانوار	الامام الاردبيلي
الارشادات السنية الى الاحكام الفقيهه	شيخ عبد المعطي السقا
روحه المحتاجين لمعرفة قواعد الدين	شيخ رضوان العدل
كتاب الاشباه والنظائر	جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي
الفتاوى الكبرى	شهاب الدين احمد بن الحجر الهيثمي
فتاوى ابن ابي شريف	كمال الدين محمد بن الامير المقدسي
فتاوى ابن عقيل	ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الشافعي
فتاوى البلاطسي	شمس الدين محمد بن عبد الله الدمشقي
فتاوى الحباني	شرف الدين ابو الذبح اسمعيل اليميني

افتاویٰ الحسینیہ	ابو عبد الرحمن بن عمر الحبشی الشافعی
فتاویٰ الخلیلی	عبد المعطی بن محی الدین
فتاویٰ الرطبی	شمس الدین محمد بن احمد الانصاری
فتاویٰ الرطبی	ابو العباس احمد بن احمد الانصاری الرطبی
الفتاویٰ الزمزمیہ	عز الدین عبد العزیز الزمزمی الشافعی
فتاویٰ الکردی	محمد بن سلیمان المدنی الکردی
الفتاویٰ المنشورات	عز الدین علی بن ابراہیم الدمشقی
الفتاویٰ المنوفیہ	عبد الجواد المنوفی
بغیۃ المسترشدین	السید عبد الرحمن مفتی الدیار الحضر میہ
الحاوی للفتاویٰ	عبد الرحمن ابوبکر السیرطی

کتاب فقہ مالکی

المدونۃ النبرنی	امام مالک بن انس الاصبہانی المدنی
شرح المدونۃ	ابو محمد عبد اللہ بن اسماعیل المالکی
	سلیمان بن یوسف الحسناوی
	ابن محرز
	ابن یونس الافریقی المالکی
کتاب المقدمات	قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد
مختصر الخلیل	العلامہ ابوضیاء خلیل المالکی
شرح مختصر الخلیل	ابوالبرکات احمد الدردیر
جواب الامام الخلیل شرح المختصر	الشیخ صالح عبد السبع
شرح مختصر الخلیل	الشیخ محمد الخرش

صدرالدین عبدالخالق المالکی ابن الفرات

شیخ داؤد بن محمد المالکی

نورالدین علی بن محمد القلصاوی

محمد بن احمد العثمانی المکناسی

شیخ محمد بن ابراہیم التتائی المالکی

زین الدین عبدالرحمن الاجھوری

علی بن عبدالواحد الانصاری

محمد بن محمد بن احمد النباوی

محمد بن احمد بن محمد علیش

قاضی ابن رشد الاندلسی

برہان الدین ابراہیم بن فرحون

الشیخ احمد الصاوی

الشیخ علی ابوالحسن

الشیخ صالح عبدالسمیع

الشیخ محمد بن احمد میارہ المالکی

الشیخ محمد البناء

الشیخ عبدالرحیم السیوطی

السید محمد بن احمد میارہ

الشیخ حجازی العدوی

سید محمد الامیر

ابوالقاسم محمد بن ابراہیم الکلبی

شفاء الخلیل شرح مختصر

فتح التحلیل شرح مختصر

کفایت الطالب الفیل شرح مختصر

الاکیل شرح مختصر الخلیل

المنح الجلیل مختصر الخلیل

بدائۃ المجتہد

تبصرة الحکام

بلغتہ السالک لا قرب المسالک

شرح رسالتہ ابن ابی زید

الثمر الدانی فی تقریب المعانی

الدر الثمین والمورد المعین

اسهل المسالک

بغیۃ السالک الی اقرب المسالک

دلیل السالک لمذہب الامام مالک

شرح تحفۃ الاحکام

حاشیہ علی شرح مجموعہ الفقہی

ضوء الشموع مجموعہ الفقہی

الاخبار والقوانین الفقہیہ

فتح اعلیٰ المالك

الشیخ محمد علیش

فتاویٰ ابن لب

ابو سعید فرج بن القاسم الماکی

فتاویٰ البرزانی

ابو القاسم محمد بن احمد المنعربی

فتاویٰ الکفوری

محمد بن سلمان الماکی

فتاویٰ الوعلیسی

محمد صالح الجزاری

مجموع فتاویٰ

سید ابراہیم الریاحی التونی

المجموع فی فروع الماکیہ

محمد بن محمد الامیر الماکی النباوی

کتاب فقہ حنبلی و ظاہری وزیدی

المغنی علی مختصر الخرقی

عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ

نیل المآرب بشرح دلیل الطالب

الشیخ عبد القادر ابن عمر الشیبانی

الروض الرابع

الشیخ منصور بن یونس البھوتی

الشرح الکبیر

عبد الرحمن بن ابی عمرو ابن محمد ابن قدامہ

شرح مختصر الخرقی

ابو حازم محمد بن محمد البغدادی الحنبلی

الخلاصہ شرح المختصر

عزالدین عبدالعزیز بن علی البغدادی

فتاویٰ ابن تیمیہ

شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ

فتاویٰ ابن عبد الہادی

جمال الدین یوسف بن الحسن الحنبلی

الفتاویٰ الرجبیہ

ابو الحسن علی بن عبد اللہ الزاغونی

اعلام الموقعین

محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم

الہدایہ فی فروع الحنابلہ

ابو الخطاب محفوظ بن احمد الکلوی ذانی

المختصر فی فروع الحنابلہ

ابو الحسن علی بن سلیمان المرداوی

مدخل اهل الفقہ

عماد الدین احمد بن ابراہیم الواسطی

العمدة في الفقه الزيدية	مويد بالله يحيى بن حمزه
المختصر في الفقه الظاهري	حيدرة بن عمر بن الحسين
الحلى لابن حزم	علي بن احمد بن حزم الاندلسي
مفتاح الكرامه	محمد جواد الحسيني
الروض النضير	الحكمي
شرايع الاسلام	جعفر ابن الحسن الحلي
غاية المطلب فقه حنبلي	تقي الدين ابو بكر الجراعي الدمشقي
غاية المنتهى في فروع الحنابلة	الشيخ مرعي ابن يوسف الكرمي
تدريب المبتدي وتذكرة المنتهى	الشيخ محمد عlish
الفرائد الفائض	الشيخ علي بن قاسم العباسي
نزهة الرائي في علم الفرائض	قاضي احمد بن يحيى الاسنوي
البرق الواض شرح الرحية	
احكام المواريث	الشيخ احمد بن محمد المياطي
مصباح الاسرار الفوائض	الشيخ عبد الحافظ الحجاجي
دليل الخايع في علم الفرائض	الشيخ سعيد بن سعد الحضرمي
ابواب والفصول في احكام الشهادة العدول	بدر الدين محمد بن عبد الرحمن البرلي
الاتقان والاحكام في شرح تحفة الاحكام	محمد بن محمد المالكي القاسي المعروف بمياره
الاحكام فيما يجب على الاحكام	ابو عبد الله محمد ابن احمد الجبلي المالكي
ادب الاحكام في سلوك طرق الاحكام	شرف الدين عيسى بن عثمان الغزي
ادب القاضي	جلال الدين محمد بن احمد الرفاعي
ادب القضاة	عبد المنعم الغرناطي
الاستغناء في احكام الاستثناء	القراني

ابوالقاسم الافلیشی

الاستغناء

ابن الطلاع القرطبی

کتاب الاقضیۃ

ابو محمد الھروی

کتاب الفضیۃ

أصول الفقه

حنفی

الامام احمد بن ابوبکر ہمام الرزی

کتاب الاصول

عبید اللہ بن عمر ابوزید الدبوسی

کتاب الاسرار

تقویم الادلہ

تاسیس النظر

علی بن محمد فخر الاسلام البزدوی

أصول البزدوی

محمد بن احمد ابوبکر السرخسی

أصول السرخسی

عبد العزیز بن احمد البخاری

کشف الاسرار

اکمل الدین محمود بن محمود الباہرئی

التقریر الاصول البزدوی

ابراہیم بن علی بن احمد السیواسی

بیان الاصول فی شرح الاصول

حمید الدین علی بن محمد بن علی الضریر

حاشیۃ الماشی

العلامہ سلیمان بن احمد السندی

شرح اصول البزدوی

اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی

اصول الشاشی

محمد بن حسین بن نجیم

فصول شرح اصول الشاشی

الشیخ مظفر الدین احمد بن علی المعروف بابن الساعاتی

بدیع النظام

شمس الدین محمود بن عبدالرحمن الاصفہانی

بیان معانی البدیع

موسیٰ بن محمد التبریزی الحنفی

الرفیع فی شرح البدیع

ابو حفص سراج الدین عمر الغزنوی الہندی	کاشف معانی البدیع
حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الانشیک	مختصر الحسامی
قوام الدین امیر کاتب بن امیر القلابی الانقانی	التبیین
عبد العزیز بن احمد بن محمد البخاری	التحقیق
حسام الدین حسین بن علی الفقانی	الرائی
مولینا عبد الحق حقانی دہلوی	النای
علامہ محبت اللہ الہیاری	مسلم الثبوت
محمد بشیر الدین ابن محمد کریم الدین القنوجی	کشف المسہم
ابو العباس عبد العلی محمد بن نظام بحر العلوم	فواتح الرحموت
عبید اللہ ابن مسعود البخاری الحنفی	تنقیح الاصول
عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعت الحنبلی	توضیح شرح التنقیح
مسعود بن عمر بن عبد اللہ الفتازانی	تلوٹ شرح توضیح
عبد الحکیم بن شمس الدین السیالکوٹی	تصريح شرح تلوٹ
محمد بن فراموز المعروف بابولی خسرو	مراة الاصول
محمد بن علی التونسی	تعديل المرقاة
علامہ سلیمان الازمیری	حاشیة الازمیری
حامد افندی ترکی	حاشیة الحامدی
حسین افندی الانطاکی	حاشیة انطاکی
محمد بن احمد بن محمد الطرطوسی	حاشیة الطرطوسی
کمال الدین محمد بن عبد الواحد الشہیر بابت الہمام	التحریر لابن الہمام
زین بن ابراہیم بن نجیم المصری	لب الاصول
محمد بن محمد الشہیر بابت امیر الحاج الحلبي	التقریر والتجیر

الشيخ محمد امين الشهير بامير بادشاه الحسيني	تيسر التحرير
جلال الدين عمر بن محمد النجاشي الحنفي	المغنى في الاصول
ابو محمد منصور بن احمد الخوارزمي	شرح المغنى
صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي	نهاية الوصول
عبد الباسط بن خليل بن شاهين المصري	غاية السعول في علم الاصول
علاء الدين علي بن محمد الباجي	شرح غاية السعول
ملا علي بن سلطان محمد القاري انهردي	توضيح المباني وتنقيح المعاني
حافظ الدين عبد الله بن احمد النسفي	كشف الاسرار شرح المنار
ابو الثناء احمد بن محمد ابو البركات الذيلي	زبدة الاسرار شرح المنار
محمد بن محمد احمد دكاكي	جامع الاسرار شرح المنار
سعد الدين عبد الله بن عبد الكريم الدهلوي	افاضة الانوار شرح المنار
عبد اللطيف بن عبد العزيز الشهير بابن المالك	شرح المنار
محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي	شرح القدس الاسرار
الشيخ احمد المدعو بملا جيون	نور الانوار
ابو سعيد محمد بن محمد بن مصطفى الخادمي	مجامع الحقائق وشرح منافع الدقائق
الشيخ محمد عبد الرحمن عبد الحملاوي	تسهيل الوصول الى علم الاصول
احمد بن محمد درويش القاضي	التسهيلات الالهية
محمد شاه ابن شمس الدين الفناري	فصول البدائع في اصول الشرائع
صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الارودي الهندي	القائق في اصول الدين
حسن بن زين الدين الشهيد العالي	معالم الدين وملاذ الجحيم
ابو حفص بهرام الدين عمر بن اسحق الهندي	المسير الناهر من الفيض الباهر
محمد بن عبد الله بن احمد الخطيب التمر تاشي الغزنوي	الوصول الى قواعد الاصول

سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی

سید محمود نسیب المعروف بابن حمزہ

جمال الدین بن عبدالحادی

سراج الدین عمر بن رسلادہ البلقینی

ابوبکر محمد بن عبد اللہ الصیر فی

عبدالوہاب خلاف

الشیخ محمد الحضری بک

سید شریف ابوبکر بن عبدالرحمن العلوی

فاضل حبیب اللہ قنڈھاری

الشیخ حسین مخلوف العدوی

عبدالواحد ابن النقاش

الامام محمد بن ادریس الشافعی

الامام عبدالملک بن عبداللہ المشهور بابام الحرمین

ابوعبداللہ محمد بن محمد الرعینی المالکی

جلال الدین محمد بن احمد المحلی

شہاب الدین احمد بن قاسم العبادی

الشیخ عبدالحمید قدس

الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشیرازی

الشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بابام الکاملیہ

تاج الدین ابونصر عبدالوہاب بن تقی الدین السبکی

الاحکام فی اصول الاحکام

القواعد الفقیہ

القواعد الکلیہ وضوابط الفقیہ

قوائد الحسام علی الکبریٰ

دلائل الاعلام علی اصول الاحکام

أصول الفقه

أصول فقه

الترياق النافع

مفتم الحصول فی علم الاصول

بلوغ السؤل فی مدخل علم الاصول

احکام الاحکام

دیگر مذاہب

رسالہ فی الاصول

الورقات

قرۃ العین شرح الورقات

شرح المحلی علی الورقات

الشرح الکبیر علی الورقات

لطائف الاشارات

شرح شرح المحلی

شرح الورقات

جمع الجوامع

جلال الدین محمد بن احمد لمحلی	شرح جمع الجوامع
شہاب الدین احمد بن قاسم الصباغ العبادی	الآیات البینات
عبدالرحمن بن جاد اللہ البنانی	حاشیہ البنانی
شیخ الاسلام قاضی ابویحییٰ زکریا بن محمد الانصاری	حاشیہ شیخ الاسلام
شہاب الدین عمیر البرلسی الشافعی	حاشیہ البرلسی
الشیخ محمد عبادہ بن صالح بن بری العدوی	حاشیہ شیخ محمد عبادہ
الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی	حاشیہ الدمیاطی
الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشمرانی	حاشیہ البخاری
ناصر الدین ابو عبد اللہ محمد اللقانی	حاشیہ اللقانی
کمال الدین محمد بن محمد المقدسی	الدار اللوامع
شیخ الاسلام ابویحییٰ زکریا الانصاری	عائۃ الوصول الی شرح لب الاصول
ابوسعید عبد اللہ بن عمر البیہاوی	منہاج الوصول الی علم اصول
علامہ مجد الدین الایکی الشیرازی	معراج الوصول فی شرح منہاج
الشیخ احمد بن اسحاق الشیرازی	ابہاج فی شرح المنہاج
کمال الدین محمد بن محمد عبد الرحیم شافعی	شرح الکاملیہ علی المنہاج
برہان الدین عبید اللہ بن محمد الهاشمی القرغانی	شرح الفرغانی علی المنہاج
شمس الدین محمد بن یوسف بن عبد اللہ الجوزی	شرح الجوزی علی المنہاج
العلامہ عبد الصمد بن محمود الفاروقی	شرح الفاروقی علی المنہاج
قاضی جمال الدین ابو محمد عبد الرحیم الاموی الاسنوی	نہایت السؤل شرح المنہاج
الامام ابو عبد اللہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی	المحصل الرازی
امام جمال الدین ابو محمد عبد الرحیم الاسنوی	التحصید
بدر الدین محمد بن بہادر عبد اللہ الزرکشی	المنثور فی الترتیب القواعد الفقہیہ

شفاء العلیل	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی
المخول فی الاصول	
قواعد الاحکام فی مصالح الانام	ابو محمد عزالدین، عبدالعزیز بن عبدالسلام
مستصفی الاصول	امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی
شرح المستصفی	ابو جعفر احمد بن محمد الغرناطی
مرقی الوصول	محمد بن احمد بن حسن بن عبدالکریم الجواہری
المجموع المذهب	ابو سعید صلاح الدین خلیل بن کیکلدی
الفوائد السنیہ	شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن عبدائم البرماوی
شرح المحصول	شمس الدین محمد بن محمود الاصفہانی
الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابوالحسن علی بن علی الآمدی
منتہی الوصول والادل	ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب
مختصر المنتہی	
شرح مختصر ابن الحاجب	السید الشریف رکن الدین الموصلی
شرح مختصر ابن الحاجب	عضة الملتہ والدین عبدالرحمن بن احمد الایجی
شرح مختصر ابن الحاجب	الامام قطب الدین محمود بن مسعود الشیرازی
	بہرام بن عبداللہ بن عبدالعزیز الدمیری
غائۃ الوصول شرح المختصر	جمال الدین ابو منصور الحسن ابن سدید الدین
کاشف الرموز شرح المختصر	الشیخ ضیاء الدین عبدالعزیز بن محمد الطوسی
مختصر تنقیح الفصول للقرانی	شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادريس القرانی
اعلام الموقعین	علامہ محمد بن ابی بکر بن ایوب المعروف بابن القیم
الموافقات	ابو اسحاق ابراہیم بن موسی الشاطبی
قواعد الاصول	صفی الدین الحسینی

القواعد ابن رجب

حافظ ابو الفرح عبد الرحمن بن رجب

القواعد

قاضي عياض بن موسى اليحصبي المراكشي

شرح القواعد

ابن الاقطع احمد بن يوسف البركي

فصول الاحكام

ابو الوليد سليمان بن خلف الباجي

دلائل الاحكام

ضياء الدين ابو بكر يحيى بن سعدون القرطبي

اصول في الاصول

شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي المعروف بابن شهاب

مرتع الوصول

ابو بكر محمد بن عاصم القليسي المالكى

مسالك الوصول

ابو الحسن علي بن عبد الواحد السلمي

المحصل في علم الاصول

قاضي ابو بكر محمد بن عبد الله العافري المعروف بابن العربي

معيار العقول في علم الاصول

شريف احمد بن يحيى اليميني

مجاىء المحققين الاعلام في قواعد الاحكام

محمد بن محمد المصري المعروف بابن الصارم

عوائد الايام في القواعد الفقيهه

ملا احمد بن محمد مهدي الكاشاني

النجم الامع في شرح جمع الجوامع

ابو البقاء محمد بن ابراهيم الكنانى المقدسي

احكام الاحكام لابن حزم

علي بن احمد بن حزم اندلسي

ارشاد الفحول

قاضي محمد بن علي محمد الشوكاني

حصول الماحول

صديق ابن حسن خان القنوجي

النبذ في اصول الفقه بالظاهري

علي بن احمد بن حزم الاندلسي

انوار البروق في انواء الفردق

شهاب الدين ابو العباس احمد القراني

فقه جامع

الفقه على مذاهيب الاربعة

الجزيري

شمس الهداية

عبد القادر الشفشاوني

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ خود خلفائے راشدینؓ نے جب حضور ﷺ کی وفات کے بعد خمس غنیمت تقسیم کیا تو انہوں نے بھی حضور ﷺ کے اقرباء کو ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خمس غنیمت میں سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ اگرچہ بنی ہاشم میں سے جو فقراء تھے، انہیں مساکین کی حیثیت سے حصہ دیا گیا تھا۔

سوال

اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب خود قرآن مجید نے نبی ﷺ کے ذوی القربیٰ کو ذوی القربیٰ ہونے کی حیثیت سے حصہ دیا ہے تو خلفائے راشدینؓ کو کیا حق تھا اور اب حنفیہ کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے دیئے گئے حصہ کو ساقط کرتے ہیں؟

تجدد پسندوں کا شوشہ

تجدد پسند حضرات اس سلسلہ میں آگے بڑھتے ہوئے کہتے ہیں۔

کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نصوص ”ابدی“ نہیں ہیں اور یہ نصوص بھی ہنگامی اور وقتی ہیں۔ کیونکہ خود خلفائے راشدینؓ نے قرآن مجید کے ایک حکم کو ساقط کیا ہے۔ یہ اس لئے کہ خود خلفائے راشدینؓ یہ جانتے تھے کہ قرآن مجید کا یہ حکم وقتی اور ہنگامی نوعیت کا ہے۔

درحقیقت دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کے لئے مقررہ اور اس استحقاق کی علت خود حضور ﷺ نے کیا بیان فرمائی ہے؟

جواب

مصنف ابن ابی شیبہ اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں یہ روایت کی ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت جبیر ابن مطعمؓ دونوں، نبی ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور انہوں نے گزارش پیش کی کہ

”یا رسول ﷺ! بنی ہاشم کے مرتبہ اور فضیلت سے تو ہم انکار نہیں کرتے۔ اس لئے کہ آپ ﷺ کا تعلق بنی ہاشم کے ساتھ ہے اور آپ ﷺ کی وجہ سے بنی ہاشم کو بہت بڑی

فضیلت حاصل ہے۔ لیکن ہم تو بنو عبد الشمس اور بنو نوفل میں سے ہیں۔ (حضرت عثمان کا تعلق بنو عبد الشمس اور حضرت جبیر کا تعلق بنو نوفل سے تھا)۔

تو ان حضرات نے کہا کہ بنو مطلب، بنو عبد الشمس اور بنو نوفل یہ تینوں قبیلے قرابت کے لحاظ سے آپ کے نزدیک برابر درجہ رکھتے ہیں۔

اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ عبد مناف کے چار صاحبزادے تھے۔ مطلب، ہاشم، عبد الشمس اور نوفل۔ آپ ﷺ نے بنو مطلب اور بنو ہاشم کو تو خمس غنیمت میں حصہ دیا لیکن بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو آپ ﷺ نے چھوڑ دیا؟

نبی ﷺ نے ان حضرات کے سوال کے جواب میں فرمایا:

”انهم لن يزا الوامعي هكذ او شبك بين اصابعه“

یہ بنی مطلب اور بنی ہاشم جاہلیت اور اسلام کے دونوں ادوار میں میرے ساتھ یوں اکٹھے رہے (پھر آپ ﷺ نے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا)۔

حضور ﷺ نے اس کی علت بیان فرمادی کہ جن اقرباء کو خمس غنیمت میں سے حصہ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے، اس کا سبب ”نصرت اور حمايت“ ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد حضور ﷺ کو ان کی نصرت اور حمايت کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اب وہ جو علت تھی، وہ ساقط ہو گئی۔ اور یہ علت، ”علت منصوصہ“ ہے۔ کیونکہ خود حضور ﷺ نے یہ وضاحت فرمادی کہ اقرباء کو خمس غنیمت میں سے حصہ کیوں دیا گیا۔

معلوم یہ ہوا کہ یہ مذکورہ حکم اس ”علت منصوصہ“ سے مقید ہے۔ جب یہ ”علت منصوصہ“ ختم ہو گئی تو یہ حصہ بھی ختم ہو گیا۔

مثال (نمبر ۲)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات آتی ہے کہ وہ ”يضع الجزية“ یعنی وہ جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔ کسی سے جزیہ قبول نہیں کریں گے۔ لیکن

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“

(التوبہ۔ ۲۹)

”جنگ کرو اہل کتاب میں سے اُن لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روزِ آخر پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اُس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اسے حرام نہیں کرتے اور دینِ حق اپنا دین نہیں بناتے۔ (اُن سے لڑو)۔ یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔“

قرآن مجید کی یہ آیت اس بات میں بالکل صریح ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ لیا جائے احادیث میں عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات بطور پیشین گوئی بتائی گئی ہے کہ وہ جب قربِ قیامت میں آئیں تو وہ وہ جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

سوال

سوال یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب دوبارہ تشریف لائیں گے تو وہ نبی کی حیثیت سے تو تشریف نہیں لائیں گے کہ وہ شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دیں گے، وہ حضور ﷺ کے ایک امتی کی حیثیت سے دنیا میں دوبارہ تشریف لائیں گے۔ سوال یہ ہے کہ نبی ﷺ کے ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکم جزیہ کو ساقط کر دے؟

تجدد پسندوں کی ایک اور بات

اس سلسلہ میں تجدد پسند یہ کہتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ایک امتی کی حیثیت سے یہ حق ہے کہ وہ جزیہ کو ساقط کر دیں تو یہ حق ہمیں کیوں حاصل نہیں؟ اور یہ کہ ہم بھی اسی طرح علل تلاش کریں گے۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی اسی آیت میں یہ بھی ارشاد ہے کہ
 ”لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ“ اور اسی آیت میں یہ بھی ارشاد ہے

کہ

”وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ“ (التوبہ-۲۹)

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جزیہ کی ”علت“ یہ بیان کی ہے کہ ایسے لوگ جو کفر پر
 اصرار کرتے ہوں، اسلام قبول نہ کرتے ہوں اور پھر وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی ریاست
 میں رہنا چاہتے ہوں، وہ جزیہ ادا کریں گے۔

لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تشریف آوری کے بعد دنیا بھر کی اقوام اور ملل کا باہمی
 اختلاف ختم ہو جائے گا اور پوری انسانیت ”ملتِ اسلامیہ“ کی شکل اختیار کر لے گی۔ اب اس
 کے بعد ایسی صورت حال میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں پر کیسے جزیہ نافذ کریں گے؟
 درحقیقت اس مقام پر جزیہ کی علت موجود نہیں ہے۔ اور اس سے قبل قرآن مجید کے
 ارشاد میں موجود علت ”علتِ منصوصہ“ ہے۔

اسی طرح قرآن مجید کے ارشاد ”فَلَا تَقْلُ لِهَٰمَاف“..... میں جو علت تھی، وہ علت
 مفہوم تھی۔ پچھلے صفحات میں اس آیت پر بحث کرتے ہوئے وہاں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ
 قاضی ابوزید دہلوی نے یہ فرمایا ہے کہ

”لو ان قوماً يعدون التافيف كرامة“

اگر کوئی قوم ایسی ہے کہ وہ ”اف“ کہنے کو موجب کرامت اور عزت افزائی سمجھتی ہے۔ تو
 ایسی قوم کے سلسلہ میں والدین کی خدمت میں ”اف“ کہنا حرام نہیں ہے۔

دوسری مثال (دلالة النص)

اس سلسلے میں دوسری مثال یہ پیش کی جاسکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت ماعز ابن مالک
 سلمی جس وقت حضور ﷺ کے سامنے پیش ہوئے اور زنا کے ارتکاب جرم کا اقرار کیا اور عرض کی کہ
 انہیں پاک کر دیا جائے۔ جب حضرت ماعز نے چار مرتبہ اسی قسم کا اقرار کیا اور اس کے بعد

حضور ﷺ کی جانب سے ماعز اسلمی پر متعدد بار جرح کی گئی۔ بالآخر جب پوری طرح یہ بات ثابت ہو گئی تو حضور ﷺ نے ماعز اسلمی کو سنگسار کرنے کا حکم دیا۔

حضور ﷺ کا ماعز اسلمی کے بارے میں یہ فیصلہ عبارت النص سے ثابت ہے۔ یہ اس لئے کہ واقعہ ماعز اسلمی کا تھا، مقدمہ انہی کا تھا، وہ خود حضور ﷺ کے سامنے حاضر ہوئے تھے اور اپنے آپ کو سزا کے لئے پیش کیا تھا۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمی کو حضور ﷺ نے جو سنگسار کر دینے کی سزا دی ہے، اس سزا کی علت اور اس کا سبب کیا ہے؟

اس کا سبب یہ نہ تھا کہ ماعز اسلمی ایک صحابی تھے۔ صحابہ کرامؓ تو اور حضرات بھی تھے، اُن میں سے کسی کو بھی یہ سزا نہیں دی گئی۔

اس کی وجہ یہ بھی نہ تھی کہ وہ قبیلہ اسلم کے ایک فرد تھے۔ اس لئے کہ اس قبیلہ کے دوسرے افراد بھی تھے مگر اُن میں سے کسی کو یہ سزا نہیں دی گئی۔

جواب

جب ہم ماعز اسلمی کے مختلف اوصاف اور حالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ تو ہم لامحالہ اور بدیہی طور پر اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ ماعز اسلمی کو سزا دینے کی علت یہی ہے کہ وہ شادی شدہ تھے اور اُن سے فعل زنا سرزد ہوا تھا۔

اس بات سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ جو شخص بھی شادی شدہ ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، آزاد ہو اور پھر اُس سے زنا کا فعل سرزد ہو جائے تو اُسے سنگسار کر دیا جائے گا۔ نبی ﷺ کا ماعز اسلمی کے بارے میں یہ فیصلہ تو عبارت النص سے ثابت ہے۔ اور ماعز اسلمی کے علاوہ ہر مسلمان جو عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ہو، اگر زنا کا ارتکاب کرے، تو اُس کے حق میں حضور ﷺ کا یہ حکم دلالت النص سے ثابت ہوگا۔

تیسری مثال

ایک بار ایک دیہاتی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! ”ہلکت و اہلکت“ یعنی میں خود ہلاک ہو گیا اور میں نے کسی اور کو بھی ہلاک کر دیا۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟ ”اکفرت بعد ایمان“
 ”کیا ایمان لانے کے بعد تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ جو اس قدر گہبرائے ہوئے ہو؟“

دیہاتی نے جواب دیا
 ”خدا کی قسم! میں نے ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب نہیں کیا“
 ”اقتلت نفساً“

”کیا تم نے کسی انسان کو قتل کیا؟“

دیہاتی نے جواب دیا
 ”کہ ایسا بھی نہیں ہے“

حضور ﷺ نے فرمایا

”کیا تو نے زنا کا ارتکاب کیا ہے؟“

”ایسا بھی نہیں ہوا“

پھر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟

دیہاتی نے جواب دیا کہ

”وقعت امراتی فی نہار رمضان“

”میں نے رمضان کے دن اپنی اہلیہ سے جماع کیا ہے۔ مجھ سے بہت بڑا قصور سرزد

ہوا ہے۔ فرمائیے کہ اس کی سزا کیا ہے؟“

نبی ﷺ نے اس دیہاتی کو اس جرم کی بنا پر کفارے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ایک غلام آزاد

کر دے۔

اُس دیہاتی نے اپنی گردن پر ہاتھ رکھا اور کہا کہ میں اس گردن کے سوا کسی دوسری گردن یا غلام کا مالک نہیں ہوں یعنی صرف اپنی ذات کا مالک ہوں۔

اس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو۔

اُس دیہاتی نے کہا کہ

”هل ما جاءني به الامن الصوم“

ایک روزے کی بنا پر تو یہ مصیبت مجھ پر آگئی ہے اور آپ ﷺ مسلسل دو ماہ کے روزے مجھ سے رکھوا رہے ہیں۔

پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ سات مسکینوں کو صبح شام کھانا کھاؤ۔

دیہاتی نے جواب دیا کہ یہ بھی میرے بس میں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس بڑی مقدار میں کھجور آگئے، آپ ﷺ نے اس دیہاتی

سے کہا! سے مساکین پر تقسیم کر دو۔ یہ تمہارے لئے کفارہ ہو جائے گا۔

اُس دیہاتی نے عرض کیا کہ مجھ سے زیادہ مسکین کون ہوگا؟

خدا کی قسم! پوری وادی مدینہ اور مدینہ منورہ میں مجھ سے زیادہ کوئی بھی فقیر نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ

”اسے یعنی ان کھجوروں کو اپنے گھر میں صدقہ کر دو، لیکن یہ صرف تمہارے لئے ہے،

کسی اور کو اجازت نہیں ہے۔ ہر ایک کے لئے کفارہ ادا کرنا پڑے گا“

علماء میں سے بعض یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اُس وقت حضور ﷺ نے دیہاتی سے کفارہ

مؤخر کر دیا اور کہا کہ یہ تم پر فرض ہے۔

بہر حال اس حدیث مبارک سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضور ﷺ نے اُس دیہاتی کو

حکم دے دیا کہ وہ کفارہ ادا کرے گا۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کفارے کی علت کیا ہے؟ نبی ﷺ نے اس دیہاتی کے

ذمے کفارہ کیوں عائد کیا؟

کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے اہلیہ سے جماع کیا۔ ظاہر بات ہے کہ اہلیہ سے جماع ایک امر مباح ہے، اس میں معصیت اور گناہ کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اس دیہاتی پر کفارہ کیسے لازم آیا؟

اس کا سبب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ایک دیہاتی تھا اور ہر دیہاتی پر کفارہ لازم آتا ہے۔

جواب

جب ہم اس معاملے پر اچھی طرح غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف معلوم ہو جاتی ہے کہ اس دیہاتی نے رمضان کے دن میں رمضان شریف کی بے حرمتی کی اور ایک ایسے فعل کا ارتکاب کر ڈالا، جس کا ارتکاب روزے کی حالت میں ناجائز ہے۔

فقہائے حنفیہ

فقہائے حنفیہ اسی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص رمضان کے دن میں دیدہ دانستہ کھانا کھالے تو اُس پر بھی کفارہ لازم ہوگا اور اگر وہ پانی پی لے تو بھی کفارہ لازم ہوگا۔ اس لئے کہ جس طرح جماع کی وجہ سے ایک شخص رمضان کے دن میں اپنے روزے پر جنائت کرتا ہے۔ رمضان کی بے حرمتی کرتا ہے۔ تو رمضان کی بے حرمتی کھانا کھانے اور پانی پینے سے بھی ہوتی ہے۔ کھانے، پینے اور جماعت تینوں صورتوں میں کفارہ لازم آئے گا۔

شافعیہ

حضرت امام شافعیؒ کے اس سلسلے میں دو اقوال نقل ہوتے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ کھانے پینے میں تو بالکل کفارہ نہیں ہے، صرف قضا لازم ہوگی اور جماعت کی صورت میں کفارہ ہے لیکن یہ صرف مرد پر لازم ہوگا مگر عورت پر کفارہ نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ فعل جماعت کا ارتکاب تو مرد نے کیا ہے، عورت نے نہیں کیا بلکہ عورت تو محل جماع ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ تو عورت پر بھی لازم ہوگا لیکن یہ کفارہ عورت کی طرف سے مرد ادا کرے گا۔

جس طرح یہ بات ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے جماعت کرے اور اُس مقام پر

پانی قیمت پر ملتا ہو تو عورت کے لئے غسل کے پانی کی قیمت بھی شوہر ادا کرے گا۔ اسی طرح عورت کی جانب سے کفارہ بھی مرد پر واجب ہوگا۔ یہ اس لئے کہ اس ارتکاب مجامعت میں شوہر نے عورت کو مجبور کیا ہے۔

فقہائے حنفیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ یہاں جو چیز کفارے کے وجوب کے لئے علت ہے، وہ مجامعت نہیں ہے کہ ہم یہ بحث چھیڑ دیں کہ یہ جماع کس کا فعل ہے اور کس کا فعل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جماع بذاتِ خود امرِ مباح ہے اور امرِ مباح میں کفارہ نہیں ہوتا۔ بلکہ کفارے کے لئے علت جنائت ہے یعنی رمضان شریف کے روزوں کی بے حرمتی کی گئی ہے۔ اب جنائت میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اب جنائت، کھانے پینے اور جماع تینوں صورتوں میں ہے۔

احکام

دلالت النص سے اسی طرح وہی احکام ثابت ہو سکتے ہیں، جس طرح عبارت النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ کفارات، جن میں ایک پہلو سے، عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے ان کفارات میں عقوبت اور سزا کے معانی بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ کفارات گناہوں کے ارتکاب کی بنا پر واجب ہوتے ہیں۔ گویا گناہوں کے ارتکاب کے ساتھ سزا اور عقوبت کی مناسبت ہے۔

پھر بھی کفارات کا ثبوت دلالت النص سے ہوتا ہے۔ جس طرح کفارات کا ثبوت عبارت النص اور اشارت النص سے ہوتا ہے۔

اقتضاء النص (تعریف)

یہ ایک ایسی زیادت ہے، ایک ایسا اضافہ ہے جسے معتبر قرار دیا جائے اور جس کا معتبر قرار دینا اور جس کے وجود کو تسلیم کر لینا ناگزیر ہے۔

اس وجہ سے کہ اس اضافے کو معتبر کئے بغیر یہ نصوص صحیح نہیں ہوتا یعنی نص کا معنی اس کے بغیر متحقق (موجود و ثابت) ہی نہ ہو سکے۔ یعنی اس کلام منصوص کی صفت، اسی اضافے پر موقوف ہوتی ہے۔ جب تک ہم اس اضافے کا اعتبار نہ کریں، اس زیادہ کو معتبر قرار نہ دیں اس وقت تک وہ کلام منصوص صحیح نہیں ہوتا۔

اسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

یہ کلام منصوص اپنی صفت کے اعتبار سے موصوف ہے اس اضافے پر، اور اس کلام منطوق کو مقتضی کہتے ہیں، یعنی تقاضا کرنے والا۔

اور وہ اضافہ جسے ہم معتبر قرار دیتے ہیں اس بنا پر کہ وہ کلام منطوق کی صفت کے لئے موصوف الیہ ہے اور کلام منطوق کی صفت کے لئے ناگزیر ہے۔ اسے ”مقتضی“ کہا جاتا ہے۔

پہلی مثال

قرآن مجید میں کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ط ذَلِكَُم تَوَعُّظُونَ بِهِ - وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ه فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا. فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا“

(المجادلہ-۳)

”جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی۔ تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اُس سے باخبر ہے۔ اور جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے، قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اس پر بھی قادر نہ ہو، وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے“

اس آیت میں ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ کے لفظ کے ساتھ ساتھ مملوکہ کا لفظ بطور

اقتضاء النص کے معتبر کیا گیا ہے۔ تو ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَّمْلُوكَةٍ“

پس اُس پر ایک ایسے غلام کو آزاد کرنا لازم ہے جو اُس کا مملوک ہو۔

ظاہر بات ہے کہ ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ کا معنی غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اب غلام کو

وہ آزاد نہیں کر سکتا جب تک غلام اُس کی ملکیت میں نہ ہو۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

”لا عتق فی مالا یملکہ ابن آدم“

”وہ چیز، جس کا ابن آدم مالک نہیں ہے، اُسے ابن آدم آزاد نہیں کر سکتا“

اب ایک غلام کو آزاد کرنا اُس وقت شرعاً صحیح ہو سکتا ہے جب وہ غلام اُس کی ملکیت میں ہو۔ اس میں ”مملوکہ کی قید“ کے اضافے کو اس بنا پر معتبر قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بغیر ”تحریر رقبة“ کا مفہوم شرعاً صحیح ہو ہی نہیں سکتا۔ اسے مقتضاء النص کہتے ہیں۔

دوسری مثال

اقتضاء النص کی دوسری مثال لوگوں کے کلام میں سے یہ دی گئی ہے۔

اگر ایک شخص دوسرے شخص کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ

”اعتق عنی عبدک بالف“

”میری طرف سے تم اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر آزاد کر دو“

یعنی میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا اور تم اس کے بدلے میری طرف سے تم اپنے

اس غلام کو آزاد کر دو۔

دوسرے شخص نے جواب دیا۔

”اعتقت عبدی عنک بالف“

”میں نے اپنے غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے پر آزاد کر دیا۔

اب یہ غلام آزاد ہو گیا۔ حکم دینے والے پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی لازم ہوگی۔

لیکن یہ غلام مامور کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ آمر کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اس

کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مر جائے اور اُس کے اپنے نسلی وارث نہیں ہیں تو اس کے بعد آزاد کردہ غلام کی میراث اسی حکم دینے والے کو ملے گی۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

”الولاء لمن اعتق“

”میراث اُس شخص کے لئے ہے جو کسی کو آزاد کر دے“

آزاد کرنے والے کو مولائے عتاق کہتے ہیں۔

اگر ایک آزاد کردہ غلام کے نسلی وارث نہیں ہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ اُسے آزاد کرنے والا اس کی میراث کا مستحق ہوگا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا صورت میں حکم دینے والا میراث کا مستحق ہوگا، یعنی جو مامور ہے، جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہیں ہے۔

یہاں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میری طرف سے اپنے غلام کو آزاد کر دو جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ میری طرف سے آپ اس غلام کو آزاد کرنے کے لئے وکیل ہو۔

فقہی مسئلہ

اب اس صورت میں فقہی مسئلہ یہ ہے کہ

توکیل تب صحیح ہو سکتی ہے اور ایک شخص اپنے تصرف میں ایک شخص کو وکیل بنا سکتا ہے جب کہ جس تصرف کا مؤکل خود ہی مالک ہو۔

یعنی اگر مؤکل ایک تصرف خود کر سکتا ہو، اس کے بعد وہ کسی چیز میں کسی کو قائم مقام بنا سکتا ہے۔

سوال

اب سوال یہ ہے کہ ایک غلام جو ابھی تک کسی آمر کی ملکیت میں نہیں یعنی وہ حکم دینے والے کا مملوک نہیں ہے۔ یہاں یہ حکم دینے والا، اس غلام کو خود آزاد نہیں کر سکتا۔ تو اس غلام کے سلسلے میں وہ دوسرے شخص کو حکم کیسے دے سکتا ہے؟

اب اس تصرف توسع کی صفت کے لئے، یعنی کسی طریقہ سے اس شخص کا یہ کلام صحیح ہو جائے اور یہ دوسرے شخص کو صحیح طور پر وکیل قرار دے، ایک مزید اضافے کو مقدر ماننا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس سے پہلے کہ یہ غلام تم مجھ پر پتو ایک ہزار روپے کے بدلے میں۔

”ثم کن وکیل بالعتاق“

اس کے بعد تم میری طرف سے غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل ہو۔

اب عبارت کی ترتیب اور تقدیر یہ ہوگئی۔

”بع عبدک منی بالف ثم کن وکیلی بالعراق“

”ایک ہزار روپے میں یہ غلام مجھ پر بیجو اور اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل

ہو اور اس غلام کو آزاد کر دو۔“

یعنی یہاں جب تک ہم بیع اور شری کے عقد کو معتبر نہ قرار دیں اور آمر اور مامور کے

درمیان بیع اور شری کا عقد نہ ہو جائے، اُس وقت تک تو کیل صحیح نہ ہوگی۔

یہاں آمر کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے

میں مجھ پر بیجو، اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل ہو اور تم اس غلام کو آزاد کر دو۔ جب اس

بنیاد پر بیع ہوگئی تو اس بیع کے ذریعے ملکیت کا انتقال ہوا۔ یہ غلام مامور کی ملکیت سے منتقل ہو کر آمر

کی ملکیت میں آگیا۔

اس کے بعد مامور نے آمر کی طرف سے بطور وکالت کے اس غلام کو آزاد کر دیا۔

اب اس غلام کی آزادی مامور کی ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ اس غلام کی آزادی

آمر کی ملکیت پر ہوئی۔

تو اس حدیث شریف کے مقتضاء کے مطابق

”و انما الولاء لمن اعتق“

یعنی میراث اُس کے لئے ہے جو فعلِ اعتاق کر لے۔ تو اس غلام کی میراث آمر کی ہو

گی، مامور کی نہیں ہوگی۔

یہ اقتضاء النص ہے۔

سوال

بیع میں دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک ایجاب اور دوسرے قبول

فرض کیجئے مامور نے یہ کہا کہ ”اعتقت هذا العبد عنک بالف“ کہ

میں نے اس غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچ دیا۔ تو ہم یہاں ایجاب

کو مقدر کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ اس کا منشاء یہ ہے۔

”بعت هذا العبد منك بالف ثم اعتقته عنك“

میں نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں تم پر بیچا اور اُس کے بعد میں نے تیری طرف سے وکالت کر دی اور میں نے اسے آزاد کر دیا۔

یہاں اب ”ایجاب“ تو موجود ہو گیا مگر یہاں ”قبول“ موجود نہیں۔ اب ایجاب و قبول دونوں نہ ہوں تو بیع کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟

جواب

فقہاء اس کا جواب دیتے ہیں

کہ یہاں متذکرہ بالا مثال میں جو بیع ثابت ہے، وہ ”اقتضاء“ ثابت ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، تو اُس میں اُن تمام چیزوں کو ساقط کر دیا جاتا ہے، جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہوں۔

اب قبول ایسا نکتہ نہیں ہے جو بیع کے لئے لازمی دلیل ہو۔

مثلاً بیع طاعتی ہے۔

یعنی میں نے یہ ٹوپی خاموشی سے ممتاز کو دی اور انہوں نے خاموشی سے ایک یا دو روپے نکالے۔ تو یہ بیع ہو گئی۔

یہاں سرے سے ایجاب اور قبول موجود نہیں ہیں۔

اس بنا پر یہاں مذکورہ مثال میں ”قبول“ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ بیع اقتضاء تو اقتضاء یہ تمام چیزیں ساقط ہو سکتی ہیں۔ جن میں فی الجملہ سقوط کا احتمال ہو۔

بات یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات میں جب نبی ﷺ کا کوئی فیصلہ سامنے آتا ہے یا قرآن مجید کی کوئی نص وارد ہوتی ہے تو ایسی صورت میں علمائے مجتہدین اور غور و فکر کرنے والے یہ دیکھتے ہیں کہ ان حالات میں نبی ﷺ کے فیصلے کی بنیادی علت کیا ہے؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے فلاں موقع پر جو حکم نافذ ہوا ہے، اس حکم کا بنیادی سبب کیا ہے؟

اب یہ علت جہاں جہاں بھی موجود ہوتی ہے اور سبب کا وجود جہاں بھی پایا جاتا ہے، وہاں حکم کو متعدی کیا جاتا ہے۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“
(النساء-۴۳)

”اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے، یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو، اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے کام لو“
اس آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص قضاے حاجت سے واپس آئے تو قضاے حاجت کے نتیجے میں اُس شخص کا وضو ٹوٹ جائے گا اور اُس شخص پر لازم ہوگا کہ وہ وضو کرے۔

سوال

لیکن اب یہاں پر یہ سوال تحقیق طلب ہے کہ قضاے حاجت کی صورت میں یہ حکم کیوں دیا جاتا ہے کہ ہم وضو کریں اور یہ کہ ہماری طہارت باقی نہیں رہی؟

جواب

مالکیہ اس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

قجائے حاجت کی صورت میں نجاست کے اخراج کے دور استوں سے نجاست خارج ہوتی ہے۔ یہ نجاست معروف اور معتاد طریقے سے خارج ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے طہارت زائل ہو جاتی ہے اور ایک شخص پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مالکیہ نے اس مسئلے میں اس بات کو بھی دخل دے دیا کہ نجاست ان دور استوں سے خارج ہو اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ یہ اخراج معروف اور معتاد طریقے سے ہو۔ قضاے حاجت میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔

شافعیہ اس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

وضو کے واجب کرنے کے لئے اور طہارت کے جواز کے لئے صرف یہ بات علت ہے کہ ان دو معروف راستوں سے نجاست خارج ہو گئی۔ چاہے یہ اخراج معروف اور معتاد طریقوں سے ہو یا غیر معروف اور غیر معتاد طریقے سے ہو۔

یعنی معتاد اور معروف طریقے سے نجاست کا سبیلین سے اخراج طہارت کے زوال اور وضو کے وجوب کے لئے علت نہیں ہے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ

اگر ہم ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہاں جو چیز وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال کے لئے علت صرف یہ ہے کہ انسان کے بدن سے نجاست خارج ہو گئی۔ چاہے وہ نجاست ان دو راستوں سے خارج ہو یا انسانی جسم کے کسی اور حصے سے خارج ہو۔ صرف ان دو راستوں سے نجاست کا اخراج یا معروف طریقے سے نجاست کا اخراج، وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال میں دخل نہیں رکھتے بلکہ انسان کے جسم کے جس حصے سے بھی نجاست نکلے، چاہے ہاتھ سے، پاؤں سے، سر سے یا کسی بھی حصہ سے نجاست نکلے تو وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

گویا تنقیص وضو کے سلسلے میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد نے بڑی تفصیل سے تنقیص وضو کے سلسلہ میں یہ گفتگو کی ہے۔

میں اقتضاء النص کے متعلق یہ عرض کر رہا تھا کہ اس صورت میں بیع نافذ ہو جائے گی اور بیع کے بعد عتاق مامور کی طرف سے نہیں ہوگا بلکہ عتاق آمر کی طرف سے ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر غلام مر جائے اور اس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہ ہوں تو یہ حکم دینے والا اس غلام کی میراث کا مستحق ہوگا۔

اور مامور جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ اس لئے کہ عتاق کی بنیاد مامور کی ملکیت نہیں ہے بلکہ عتاق آمر کی ملکیت پر ہے۔ لیکن اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ

”اعتق عبدک عنی“

”اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو“

یہاں ”بالف“ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی قیمت کا ذکر نہیں ہوا۔ اور اس کے جواب میں دوسرے شخص نے کہا کہ

”اعتقه عنک“ ”میں نے غلام کو تیری طرف سے آزاد کر دیا“

امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان مندرجہ بالا صورت میں اختلاف

ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں

کہ یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اس موقف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مرجائے اور اُس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہیں ہیں تو ایسی صورت میں مامور میراث کا مستحق ہوگا، آمر مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

اس صورت میں بھی آمر میراث کا مستحق ہوگا، مامور میراث کا مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے وکیل بنایا تھا کہ تم میری طرف سے اس غلام کی عتاق پر میری طرف سے وکیل ہو۔

ظاہر بات ہے کہ کسی غیر کے سلسلہ میں مؤکل خود عتاق کا تصرف نہیں کر سکتا۔ جو تصرف وہ خود نہیں کر سکتا، تو اُس تصرف میں کسی دوسرے کو وکیل کیسے بنا سکتا ہے؟

اب اس توکیل کی صحت کے لئے ہم نے کلام میں یہاں بیع اور شریٰ کا وجود اقتضاء

ثابت کیا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

دوسری صورت میں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تھا یعنی اُس نے کہا تھا کہ میں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ میری طرف سے اُس غلام کو آزاد کر دو۔

توکیل کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اس غلام میں آمر کی ملکیت ثابت ہو جائے اور ملکیت کے لئے یہاں بیع کا راستہ نہیں ہو سکتا۔ یہ اس لئے کہ بیع اور شری کے لئے ثمن ضروری ہے۔ اور یہاں کسی قیمت یا ثمن کا تذکرہ نہیں ہے۔

اب یہاں ہم ہبہ کو مقدر کریں گے یعنی ہبہ کو معتبر قرار دیں گے۔
تو عبارت کی تقدیر یہ ہو گئی کہ

”ہب عبدک منی ثم کن وکیلی بالاعتاق“

”سب سے پہلے تو یہ غلام مجھے بخش دو اور پھر میری طرف سے اس غلام کے اعتاق کے وکیل بنو یعنی میری طرف اسے آزاد بھی کرو۔“

اب اس نے جو یہ کہا کہ ”اعتقته عنک“ تو عبارت کی تقدیر یہ ہوئی۔

”وہبتہ منک ثم اعتقته منک“

”میں نے سب سے پہلے یہ غلام تجھے بخش دیا اور اس کے بعد میں نے تیری طرف اس غلام کو بطور وکالت کے آزاد کر دیا“

جس طرح پہلی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتاق مامور کی طرف سے واقع نہیں ہوتا بلکہ آمر کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اعتاق مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آمر کی طرف سے ہے۔

پہلی صورت میں جس طرح بیع کا وجود اقتضاء ہے، اسی طرح اس صورت میں ہبہ کا وجود اقتضاء ہے۔

اگر آپ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہاں پر کوئی قبض نہیں ہے۔ اس لئے کہ آمر کے قبض میں یہ غلام نہیں آیا ہے تو قبض کے بغیر ہبہ کیسے صحیح ہے؟ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں قبول نہیں تھا، اب باوجود اس کے کہ قبول، بیع کا رکن ہے اور قبض ہبہ کے لئے شرط ہے، اگر رکن کے بغیر بیع صحیح ہو سکتا ہے تو شرط کے بغیر ہبہ کیوں صحیح نہیں ہو سکتا؟

حالانکہ رکن کی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔

تو پہلی صورت میں باوجود اس کے کہ قبول بیع کا رکن ہے لیکن اس کے باوجود کہ

”قبول“ نہیں ہے۔ اور پھر بھی آپ لوگ کہتے ہیں کہ بیع منعقد ہو گیا تو اسی طرح اس صورت میں بھی ہبہ کے لئے قبض کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر بیع اقتضائی قبول (جو رکن ہے) کے بغیر عالم وجود میں آ سکتا ہے تو ہبہ اقتضائی قبض (جو شرط ہے) کے بغیر بطریق اولیٰ وجود میں آ سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

بات اصل میں یہ ہے کہ ”قبول“ ایک ایسا رکن ہے جو کبھی کبھی بعض حالات میں ساقط ہو سکتا ہے۔

مثال کے طور پر بیع طاعت میں، جہاں قبول نہیں ہے، ایجاب بھی نہیں ہے اور یہ بیع صحیح بھی ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک فعل اگر وہ اقتضاء ثابت ہو تو اس فعل کے وہ تمام ارکان اور شروط ساقط ہو سکتے ہیں جو فی الجملہ کسی نہ کسی حالت میں سقوط کے قابل ہوں۔

اب قبول اور ایجاب، بیع اور شریٰ کی بعض صورتوں میں قابل سقوط ہیں۔ تو بیع اقتضائی سے بھی اگر یہ ”قبول“ ساقط ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن قبض ایک ایسی شرط ہے جو کسی صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں قبض نہیں ہے وہاں ہبہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ

یہاں سرے سے یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ یہ تو کیل باطل ہے۔ جب تو کیل باطل ہے، تو گویا مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔

جب مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب اس آزاد کردہ غلام کی میراث کا مستحق مامور ہے، آمر نہیں ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ

قبض تو ایک فعل محسوس یعنی حسی فعل ہے اور قبول ایک شرعی فعل ہے۔ فعل شرعی کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقتضاء ثابت ہے لیکن ایک فعل محسوس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسے بھی اقتضاء ثابت کریں۔

ایک اور مثال

اقتضاء النص کے سلسلہ میں یہ مثال بھی دی جاتی ہے۔

”اعتدی، استبرحی رحمک اور انت واحدة“

اعتدی اور استبرحی رحمک کے لئے بھی طلاق کا اعتبار بطریق اقتضاء ہے۔ یہ اس لئے کہ جب ایک شخص نے ”اعتدی“ کہا تو اعتدی کے کئی معانی ہو سکتے ہیں۔

اس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے انعامات کو اپنے اوپر شمار کرو۔ اللہ تعالیٰ کے اتنے کثیر انعامات کے باوجود تم طلاق کا مطالبہ کیسے کرتی ہے؟

دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”اعتدی“ یعنی عدت کے ایام کو شمار کرو۔ اب اگر اعتدی کا یہی مفہوم ہے تو یہ حکم تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس سے پہلے طلاق واقع ہو گئی ہو۔ کیونکہ طلاق کے واقع ہونے سے پہلے تو عدت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

تو اس حکم کی تصحیح کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم طلاق کو پہلے ہی سے یعنی ”اعتدی“ کے لفظ کے ادا کرنے سے پہلے معتبر قرار دیں۔ اس طرح کرنے کے بغیر یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔

اس بالا صورت میں طلاق مقدار اقتضاء ہے۔ اب عبارت کی تقدیر یہ ہو گئی۔

”اعتدی بانى طلقک“

”تم عدت کے ایام کو شمار کرتی رہو، اس لئے کہ میں نے تمہیں طلاق دی“

”استبرحی رحمک“ یعنی ”تم اپنے رحم کو صاف کرو“

اس بات میں اس یقین کا بھی احتمال ہے کہ چونکہ میں نے تمہیں طلاق دی ہے، اس لئے تم اپنے رحم کو صاف کرو یا عدت گزارو۔

یہاں بھی طلاق کا اعتبار بطریق اقتضاء ہے۔

مقتضاء کے متعلق قاعدہ

اس کے متعلق قاعدہ یہ ہے

”المقتضاء لا عموم له“

جو مقتضاء ہے، اُس کے لئے عموم نہیں ہے۔

یعنی جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں عموم نہیں۔

مثلاً لفظ ”اعتدی“ ہے۔ اب یہاں پر طلاق جو مقدر ہے اور اس طلاق کا اعتبار ہم ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ طلاق کے اعتبار کے بغیر سرے سے عدت کا حکم صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بات کہ ”عدت کے ایام کو گنتی رہو، شمار کرتی رہو“ یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے پہلے اگر طلاق نہیں ہوئی تو عدت کے ایام کے شمار کرنے کا سوال کہاں سے آیا؟ تو معلوم ہوا کہ مقتضاء ایک ایسی زیادت ہے اور ایک ایسا اضافہ ہے، جس کو ہم ضرورت کی بنا پر معتبر قرار دیتے ہیں۔

قاعدہ

اب قاعدہ یہ ہے کہ

”وما ثبت بضرورة يتقدر بقدرها“

”جو چیز کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو جائے تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے“

ضرورت سے ذرا بھی اگر زیادت یا زیادہ ہو تو وہاں اسے معتبر قرار نہیں دیا جاتا۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ”اعتدی“ کے کلام کی صفت کے لئے صرف ایک طلاق رجعی کا اعتبار کافی ہے، اور ہم ایک طلاق رجعی کو مقدر قرار دیں تو اعتدی کا حکم صحیح ہو سکتا ہے اور استبرجی کا حکم بھی صحیح ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں یہ ضرورت نہ ہو کہ ہم اُس طلاق کو، طلاقِ بائن قرار دیں یا ہم یہ کہیں کہ یہاں دو طلاق یا تین طلاق مقدر ہیں۔ یہ اس لئے کہ وہ جو ضرورت ہے کہ تم عدت کے ایام گزارو، عدت کے ایام شمار کرو، تو اس حکم کی تصحیح کے لئے ضروری ہے کہ یہاں پہلے طلاق مقدر کی جائے۔

یہاں اب جو صفت بیونت یا تین طلاق کا اضافہ ہے، یہ اضافہ اور زیادتی ضرورت سے زائد ہے۔

ضرورت تو ایک طلاق سے پوری ہو سکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

اعتدی اور استعرجی رحمک، ایک طلاق سے واقع ہوتی ہے اور وہ طلاق، طلاق رجعی ہے۔ اس طریقے سے نہ تو طلاق بائن ثابت ہوتی ہے اور نہ اس ذریعے سے تین طلاق کا وقوع ہو سکتا ہے۔

فقہائے حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ

جو چیز بطریق اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں تخصیص کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ تخصیص کا ارادہ تو تب صحیح ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو۔ اگر مقتضاء میں عموم نہیں ہے تو وہاں مقتضاء میں تخصیص کے ارادے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

مثال

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ ”ان اکلت فعبدی حر“

”اگر میں نے کھالیا تو پس میرا غلام آزاد ہے“

اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا کھایا؟ میں نے روٹی کھائی، پھل کھایا، اس کے متعلق متکلم نے نہیں بتایا۔

یا اُس نے یہ کہا کہ ”ان لبست فعبدی حر“ ”اگر میں نے پہن لیا تو پس میرا غلام آزاد ہے“

یہاں بھی اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا پہنا؟ قمیص پہنی، شلوار پہنی یا ٹوپی سر پر رکھی، متکلم نے یہ نہیں بتایا۔

فقہاء اس مقام کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ

یہاں طعام کا لفظ یعنی ماکول، جو چیز کھائی جائے یا ایک چیز جو پہنی جائے تو ماکول اور ملبوس کے لفظ بطریق اقتضاء مقدر ہیں۔

یہ اس لئے کہ ”فعل اکل“ صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو، جسے کھایا جائے۔ اسی طرح پہننے کا فعل صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو جو پہنی جائے۔ تو ملبوس کا لفظ یہاں بطریق اقتضاء مقدر ہے اور ماکول کا لفظ یہاں بطریق اقتضاء ثابت ہے۔

اب ایک شخص اگر یہ چاہے کہ اُس کی مراد ”حلوہ نہ کھانا“ تھا۔ یا وہ یہ کہے کہ اُس کی مراد یہ تھی کہ وہ ”روٹی“ نہیں کھائے گا، اُس کی مراد یہ تو نہ تھی کہ سالن نہیں کھائے گا۔ یا وہ یہ کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ ”قمیص“ نہیں پہنوں گا، میں نے یہ کب کہا تھا کہ شلوار یا بنیان نہیں پہنوں گا۔ اس طرح وہ شخص ملبوس میں تخصیص کا ارادہ کرے یا اُس ماکول میں تخصیص کا ارادہ کرے یعنی میرا ارادہ فلاں چیز کا تھا اور فلاں چیز کا نہیں تھا۔ تو ایسے شخص کو اپنے قول میں سچا اور صادق نہیں سمجھا جاتا اور اُس شخص سے یہ کہا جائے گا کہ بہر حال تیرا غلام آزاد ہے اور تو اپنے قسم میں حانت ہے۔

یہ اس لئے کہ یہاں ”ماکول“ اور ”ملبوس“ کے الفاظ کا اعتبار بطریق اقتضاء ہے۔ اور جو چیز بطریق اقتضاء ثابت ہو، اُس میں جب تعیم نہیں ہے تو تخصیص کہاں سے آئے گی۔ یعنی وہ یہ کہے کہ فلاں چیز میری مراد تھی اور فلاں چیز میری مراد نہ تھی۔

کھانے کی صفت موجود ہونی چاہیے جو چیز بھی کھائی جائے، اس کی بنا پر اُس کا غلام آزاد ہوگا۔ اور جہاں پہننے کی صفت موجود ہو جائے، وہاں بھی اُس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

مقتضاء کا حکم جس طرح یہ ہے کہ ”لا عموم بالمقتضاء“ یعنی مقتضاء کی عموم نہیں ہے۔ اسی طرح مقتضاء کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ مقتضاء میں تخصیص کی نیت اور ارادہ بھی صحیح نہیں ہے۔

میں استدلال کے اُن طریقوں کا تذکرہ کر رہا تھا جو حنفیہ کے ہاں فاسد طرق استدلال ہیں اور ان کا نام ہے وجوہ فاسدہ۔

۱۔ وجوہ فاسدہ

وجوہ فاسدہ کے سلسلہ میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس کے امام شافعی قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔ اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں اور آجائیں تو وہاں مطلق کو مقید پر حکم کر دیا جائے گا۔

فقہائے حنفیہ کا اس مسئلے میں شافعیہ سے اختلاف ہے اور اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ

اگر مطلق اور مقید ایک حادثے اور ایک حکم میں آجائیں، یعنی حادثہ اور واقعہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو، تو ایسی صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ یہ اس لئے کہ ایک ہی حادثے میں ایک ہی حکم، بیک وقت مطلق اور مقید نہیں ہو سکتا۔

مثال

کفارے اور قسم میں جو قراءت متواتر ہے، وہ قراءت یہی ہے کہ

”لَا يَتُوبُ أَخِيذُ كُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يَتُوبُ أَخِيذُ كُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ“

(المائدہ۔ ۸۹)

”تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ تعالیٰ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو، ان پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔ (ایسی قسم توڑنے کا) کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں کپڑے پہناؤ، یا ایک غلام آزاد کرو، اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھا کر توڑ دو۔“

اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا ان قسموں پر جو لغو قسم کی قسمیں ہیں۔ یعنی جب کسی انسان کی زبان پر بغیر کسی ارادے کے الفاظ قسم آجاتے ہیں یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان زمانہ ماضی کے متعلق ایک قسم کھا لیتا ہے اور اس کا پختہ خیال یہ ہوتا ہے کہ اس قسم میں وہ سچا ہے لیکن وہ بات خلاف واقعہ ہو تو اس قسم کی قسم کو ”یمین لغو“ کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس قسم کی ”یمین لغو“ کے سلسلے میں تمہاری گرفت نہیں کرتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری ”بما عقدتم الایمان“ پر گرفت کرتا ہے۔ یعنی جن قسموں میں تم ارادہ کرو اور مستقبل میں جو تمہارے ارادے ہوں، تمہارے عزائم ہوں۔ تم مستقبل کے ان ارادوں اور عزائم کے بارے میں جو قسمیں

کھاؤ، اللہ تعالیٰ ایسی قسموں ”ایمان منعقدہ“ پر تمہاری گرفت کرتا ہے۔

مثال

اگر تم نے قسم کھائی کہ میں یہ کام ضرور کروں گا اور وہ کام تم سے نہ ہو سکا تو تم حانت ہو جاؤ گے اور تمہارے اوپر کفارہ لازم آئے گا۔

اُس قسم کا کفارہ، دس مسکینوں کو صبح شام کھانا کھلانا ہے، ایسا کھانا کھلانا جو تم اپنے بال بچوں کو اوسط درجے کا کھلاتے ہو یا پھر دس مسکینوں کو اوسط درجے کے کپڑے پہنانے ہیں یا پھر ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

”و من لم يجد فصيام ثلاثة ايام“

اور وہ شخص جس کی قدرت میں نہ تو دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، نہ تو دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے اور نہ ہی اُس کے بس میں غلام آزاد کرنا ہے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ تین دن کے روزے رکھے۔

”ذالك كفارة ايمانكم“

یہ تمہارے قسموں کا کفارہ ہے۔

اس قراءت میں صرف یہ تذکرہ کہ ”فصيام ثلاثة ايام“، پس تم پر تین دن کے روزے لازم ہیں اور یہاں یہ قید نہیں ہے کہ وہ تین دن پے درپے ہوں۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کی جو قراءت ہے، اُس میں یہ الفاظ ہیں کہ

”فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام متتابعات“

یعنی جس شخص کو ان تین چیزوں میں سے کسی چیز کی قدرت حاصل نہ ہو تو اُس پر لازم ہے کہ وہ پے درپے تین دن کے روزے رکھے۔

اب یہاں حادثہ بھی ایک ہے، اس لئے کہ حادثہ کفارہ یمین ہے اور حکم بھی ایک ہے اور وہ حکم تین روزوں کا حکم ہے۔ تو یہاں ایک حادثے میں اور ایک حکم میں دونوں موجود ہیں۔

ایک ہے قراءت متواترہ جو قرآن مجید کی آیت ہے اور دوسری قراءت ہے، قراءت ابن مسعود ہے جو خیر مشہور اور حدیث کے حکم میں ہے۔ اُس میں یہ قید ہے کہ

”فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ“

اور تہم پر تین دن کے روزے پئے درپے لازم ہیں۔ اب حادثہ بھی ایک ہے اور حکم بھی ایک ہے۔ اب ایک نص میں روزے کا حکم مطلق ہے اور دوسری نص میں اسی روزے کا حکم ”قید تابع“ سے مقید ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا یہاں اس بات میں اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور کفار و یمین میں یہ لازم ہے کہ ایک شخص پئے درپے تین دن روزے رکھے۔ اگر ایک شخص نے تین روزوں سے کم روزے رکھے تو کفارہ ادا نہیں ہوگا اور اگر اُس نے تین دن کے روزے رکھے مگر وہ روزے پئے درپے نہیں ہیں تو پھر بھی کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں وارد ہوں لیکن حکم ایک ہو یعنی صورت یہ ہو کہ ایک مقام پر آت مطلق ہے اور دوسرے مقام پر نص، مقید ہے۔

شافعیہ ایسی صورت میں کہتے ہیں کہ

یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ اور

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مطلق کو اپنے عموم اور اطلاق پر حمل کیا جائے گا۔ اور مقید کو اپنی تقدیر پر حمل کر دیا جائے گا۔ اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کر لیں اور اس کے ساتھ خواہ مخواہ ایک قید لگا دیں۔

مثال

اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے۔

”وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً“ (النساء-۹۲)

”کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے، الا یہ کہ اُس سے چوک ہو

جائے“

یعنی بے احتیاطی کی وجہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مومن دوسرے مومن کو غلطی سے قتل کر

دے لیکن دیدہ دانستہ، جان بوجھ کر ایک مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ دوسرا مسلمان اُس کے ہاتھوں قتل ہو جائے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

” وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ رِدْيَةٌ
مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ..... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ “

(النساء-۹۲)

اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی
سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خن بہا دے.... پھر جو غلام نہ پائے وہ پے در پے دو مہینے
کے روزے رکھے۔“

اب یہ حادثہ، حادثہ قتل ہے۔ تو قتل خطا کے حادثے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ
خصوصاً ایک مومن غلام یا مومن لونڈی کو آزاد کرنا بھی کفارہ قتل خطا ہے۔ دوسری طرف کفارہ
یمین اور کفارہ ظہار کو دیکھئے۔

کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے صرف یہ فرمایا ہے کہ

” او تحریر رقبة “

” یا تم پر ایک غلام یا ایک لونڈی کا آزاد کرنا لازم ہے “

یہاں قرآن مجید میں رقبة کے ساتھ مومن کی قید نہیں ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ظہار کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔

” وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَاتَلُوا
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا..... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ
شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ
سِتِّينَ مِسْكِينًا “ (الجمادہ...۲-۳) -

” جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں

نے کہی تھی، تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا..... اور

جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے

کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اس پر بھی قادر نہ ہو۔ وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔“

یہاں قرآن مجید میں ”تحریر رقبة“ کے ساتھ مومن کی قید نہیں ہے۔ اب حادثے دو

ہیں۔ ایک حادثہ تو ”کفارہ قتلِ خطا“ ہے اور دوسرا حادثہ ”ظہار اور یمین“ کا ہے۔
اور حکم ہے یعنی غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا۔

شافعیہ اس سلسلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ وہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ اُن کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کو قتلِ خطا کے کفارے پر قیاس کیا جائے گا۔ اور دوسری جانب قتلِ خطا کے کفارے میں یہ لازم ہے کہ ایک مسلمان غلام یا مسلمان لونڈی کو آزاد کر دیا جائے، تو اسی طرح کفارہ یمین اور ظہار میں بھی یہ لازم ہے۔ اور قیاس کی بھی علت جامعہ کی ضرورت ہے تو شافعیہ کے نزدیک علت جامعہ یہ ہے۔

”عند الکفارات کلھا من جنس واحد“

”تمام کفارات ایک ہی جنس سے ہیں“

یہ اس لئے کہ اُن سے مقصود ”زجر“ ہے۔ یعنی یہ کہ ایک شخص ایک حد تک کوتاہی یا نافرمانی کرتا ہے۔ اُس کوتاہی اور نافرمانی کی عطا کی گئی کفارہ لازم آتا ہے۔
مثلاً ایک شخص نادانستہ طور پر غفلت کا مرتکب ہو کر ایک شخص کو قتل کرتا ہے۔ تو یہ اُس کی بے احتیاطی ضرور ہے جو ایک قسم کی کوتاہی ہے۔ اس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ لازم ہے۔

اسی طرح ظہار کا معاملہ ہے۔ ظہار کی بات بذاتِ خود ایک جھوٹی بات ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، حقیقت میں یہ بیویاں، اُن کی مائیں نہیں ہیں، جو یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیویاں اُن کی ماں کی طرح ہیں۔

”إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا الْيَحْيَىٰ وَلَدُنْهُمْ، وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ

الْقَوْلِ وَزُورًا“ (المجادلہ-۲)

”اور ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے اُن کو جنما ہے اور یہ لوگ ایک ایسی بات کہتے

ہیں جو جھوٹی اور ناشائستہ بات ہے۔“

یہاں بھی ایک قسم کی کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے اور اس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ

نے کفارے کو لازم کر دیا ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص قسم کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کہتا ہے کہ میں یہ کام نہیں کروں گا لیکن یہ کہنے کے بعد وہ شخص وہی کام کرتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کی۔ جس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اُس نے اللہ تعالیٰ کو گواہ ٹھہرایا تھا، اُس نے اس گواہی کی خلاف ورزی کی۔

بہر حال جہاں بھی کفارہ ہوگا، وہاں انسان سے کوتاہی سرزد ہو چکی ہوگی اور اس کی تلافی کے لئے کفارہ ادا کرنا ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہ جو علت جامعہ ہے، اسی علت جامعہ کی بنا پر ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں۔ قتل خطا کے کفارے میں جس طرح ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا لازم ہے بشرطیکہ وہ مسلمان ہو، کسی غیر مسلم غلام یا غیر مسلم لونڈی کو آزاد کرنے سے کفارہ قتل خطا ادا نہیں ہوتا، تو یہی حکم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کا بھی حکم ہے۔

کیونکہ غیر مسلم غلام یا لونڈی کے آزاد کرنے سے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین بھی ادا نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ مطلق، مقید پر محمول ہے۔

حنفیہ اس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہے اور مقید اپنی تقید پر محمول ہے۔

مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ

ایک شخص غلام یا لونڈی کو آزاد کر دے، چاہے وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ اب قیاس کے ذریعے اگر ہم یہ کہیں کہ مطلق، مقید پر محمول ہے اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو ہم کفارہ قتل خطا پر قیاس کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے قیاس کے ذریعے مطلق کے اطلاق کو باطل کر دیا۔ لیکن ہم نفس مطلق کے اطلاق کو قیاس کے ذریعے باطل نہیں کر سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیاس وہاں صحیح ہوگا، جہاں مقیس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تو اس صورت میں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کا قیاس کفارہ قتل خطا پر اُس وقت صحیح ہو

سکتا ہے، جب ظہار اور یمین کے سلسلے میں کوئی نص موجود نہ ہوتی، لیکن چونکہ ظہار اور یمین کے بارے میں ایک نص موجود ہے، وہاں ”تحریر رقبة“ کا ذکر ہے۔ اس لئے اُس مطلق کا ایک تقاضا ہے تو اُس تقاضے کو ہم قیاس کے ذریعے کیسے چھوڑ دیں؟

جب کہ ان دو تقاضوں کے درمیان کسی قسم کی منافات بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ شارع کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کر دیا جائے اور شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ قتل خطا کے کفارے (خاص طور پر) مسلمان لونڈی یا مسلمان غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ تو ایک حکم مطلق ہے اور ایک حکم مقید ہے۔ یعنی دو حادثوں میں ایک حکم ہے۔ یہی حکم ایک حادثے میں مطلق ہو سکتا ہے اور یہی حکم دوسرے حادثے میں مقید ہو سکتا ہے۔

اس اطلاق کا تقید کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

ہمیں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ ہم مطلق کو بھی خواہ مخواہ مقید کر دیں۔

مندرجہ بالا مثال ایک ایسی مثال ہے، جس میں حادثے دو ہیں اور حکم ایک ہے۔ دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ

حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں۔ ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا کفارہ ظہار کے متعلق ارشاد ہے

”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَّاسَا ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ
فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَّاسَا ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ
فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيْنًا“ (البجادہ... ۴-۳)

”جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں

نے کہی تھی، تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا.... اور جو شخص غلام نہ پائے وہ دو مہینے کے پنے در پنے روزے رکھے۔ اور جو اس پر بھی قادر نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔“

اب یہاں کفارہ ظہار میں بالترتیب تین چیزوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ لونڈی اور غلام کے آزاد کرنے کا، اگر اس کی استطاعت نہ ہو دو مہینوں کے پے درپے روزے رکھے، اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

یہاں دیکھئے کہ لونڈی اور غلام کو آزاد کرنے کے ساتھ تو ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ کی قید موجود ہے، یعنی اس سے پہلے کہ اُن کے درمیان مجامعت کا عمل واقع ہو۔ دو مہینوں کے روزوں کے ساتھ یہ قید موجود ہے یعنی ”فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ لیکن ”إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا“ کے ساتھ یہ قید موجود نہیں ہے۔ وہاں صرف یہ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے گا۔ قرآن مجید میں وہاں یہ قید نہیں ہے کہ ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“۔

اب یہاں ملاحظہ فرمائیں کہ ظہار کا حادثہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔

ایک کا حکم ہے تحریر کا یا صیام اور دوسرا حکم ہے اطعام کا۔

شافعیہ یہاں یہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ جس طرح تحریر کے لئے اور صیام کے لئے ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ کی قید ہے تو یہی قید اطعام کے لئے بھی لگادی جائے گی۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر دیا اور اس کے بعد اُس شخص نے صبح کے وقت تو کھانا کھلایا لیکن ابھی شام کا کھانا نہیں کھلایا اور اس دوران اُس نے مجامعت کر دی۔ تو یہ صبح کے وقت کھانا کھلانے کا عمل یوں ہی بے فائدہ ہو گیا۔ اُسے نئے سرے سے کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ یہ اس لئے کہ اُن کے نزدیک ”إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا“ مطلق ہے۔ ہم اس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، ہم اس اطعام کو صیام اور تحریر پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ کی قید ہے، اسی طرح یہاں بھی ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ کی قید لگاتے ہیں۔

اسی بنا پر شافعیہ، مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ

ہم مطلق کو اطلاق پر حمل کریں گے اور مقید کو تقید پر حمل کریں گے۔

حنفیہ اپنے موقف کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ

یہاں پر حکم دو ہیں، ایک تحریر، ایک صیام اور ایک اطعام ہے۔

یہ ممکن ہے کہ اگر شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ تحریر اور صیام اُس وقت کفارے میں ادا ہو سکتے ہیں کہ اگر یہ مجامعت سے پہلے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مطلقاً ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، کفارے کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔ یہ اس لئے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے ایک قید لگائی، اب ہمارے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کریں بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ وجوہ فاسدہ

اس میں دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

دو جملے مستقل طور پر موجود ہیں اور ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں علماء میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وہ جملہ جو معطوف علیہ ہے اس سے متعلق جو حکم ہے، وہی حکم معطوف میں بھی لگایا جائے گا۔

مثال

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ

”أَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ (البقرہ - ۱۱۰)

اس ارشاد میں ”أَقِمُْوا الصَّلَاةَ“ بھی ایک مستقل جملہ ہے اور

”آتُوا الزَّكَاةَ“ بھی ایک مستقل جملہ ہے۔ ”آتُوا الزَّكَاةَ“ کا جملہ ”و“ کے ذریعے سے

”أَقِمُْوا الصَّلَاةَ“ پر معطوف ہے۔

جو حکم نماز سے متعلق ہے، وہی حکم زکوٰۃ سے متعلق بھی ہے۔

اب نابالغ پر نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر زکوٰۃ

بھی واجب نہیں ہے، یعنی نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

یہ اس لئے کہ ”وَ اتُوا الزَّكَاةَ“ کو ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ“ پر معطوف کیا گیا

ہے۔

اور یہی علماء یہ قیاس کرتے ہیں کہ

جس طرح اگر ہم ایک جملہ ناقصہ کو ایک جملہ کاملہ پر عطف کریں تو ایسی صورت میں

معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں شریک ہو جاتا ہے۔

مثال

مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہیں۔ ایک کا نام زینب اور دوسری کا نام ہندہ ہے۔ اُس

شخص نے یہ کہا کہ

”زینب طالق و ہند“

اب اس فقرے میں ”و ہند“ کا جملہ، جملہ ناقصہ ہے۔ اس کا مقتضی ہے لیکن

اس کی خبر نہیں ہے۔ اور ”زینب طالق“، یہ جملہ کاملہ ہے۔

یہاں جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر عطف کر دیا گیا ہے۔ اب اس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ

زینب اور ہند، ان دونوں کے درمیان حکم طلاق میں اشتراک ہو۔ یعنی زینب پر بھی طلاق واقع ہو

جائے اور ہند پر بھی طلاق واقع ہو جائے۔ اسی طرح اگر ہم کسی کامل جملہ کو بھی کسی دوسرے جملے پر

عطف کر دیں تو لازم ہے کہ جو حکم پہلے جملے کا ہے، وہی حکم دوسرے جملے کا ہوگا۔

جس طرح ”اقامت الصلوة“ کا وجوب لڑ کے پر نہیں ہے تو اسی طرح لڑ کے پر زکوٰۃ

کی ادائیگی بھی واجب نہیں ہے۔

حنفیہ کا اس سلسلہ میں موقف یہ ہے کہ

یہ درست ہے کہ لڑ کے پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ لیکن اُس کی وجہ یہ نہیں ہے جو

شافعیہ کے نزدیک قبول ہے بلکہ اس کے دلائل کچھ اور ہیں۔ استدلال کا یہ طریقہ درست نہیں ہے۔

یہ اس لئے کہ اگر جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ پر عطف ہو جائے تو وہاں ہم اس بنا پر یہ کہتے

ہیں کہ جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ کے ساتھ حکم میں شریک ہے۔ کیونکہ وہاں دوسرا جملہ بذاتِ خود کامل

نہیں ہوتا۔ وہاں ایک ضرورت ہے اور اس ضرورت کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ

کے حکم میں ہے۔ لیکن جو مثال شافعیہ دیتے ہیں یعنی یہ مثال کہ ”اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اتُّوا النَّزْكَوَةَ“، اس کی مثال میں تو دونوں جملے بالکل مستقل ہیں۔ اور ہر ایک جملہ مخاطب کو کامل فائدہ پہنچاتا ہے۔

یہاں یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے حکم میں ہے۔ اور پہلے جملے کے جتنے بھی جملہ احکام ہیں، وہ سارے کے سارے احکام دوسرے جملے پر جاری ہو جائیں گے، یہ بات کہاں سے ثابت ہو سکتی ہے؟ اگر معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں ہے تو وہاں پر ایک منشاء ہے اور منشاء ہے نقصان جملہ ثانیہ، جب کہ یہاں وہ بات نہیں ہے بلکہ یہاں دونوں جملے مستقل بنفہا ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ حضرات مزید یہ کہتے ہیں کہ

مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ

”انت طالق ان دخلت دارا و زینب طالق“

یہاں وہ کہتے ہیں کہ یہ ”زینب طالق“ اس تعلیق بالشرط کے حکم میں ہے۔ یہ معطوف علیہ کے ساتھ شریک ہے۔

جس طرح مخاطب عورت پر طلاق کا واقع ہونا اس شرط سے معلق ہے، اسی طرح زینب پر طلاق کا واقع ہونا بھی اس شرط سے معلق ہے۔

اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی طرف اس تعلیق بالشرط کے اعتبار سے محتاج ہے۔

اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دوسرا جملہ پہلے جملہ کے حکم میں ہے۔

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں دوسرا جملہ ہر لحاظ سے کامل ہو، مستقل ہو تو پھر یہ لازم نہیں ہے کہ پہلے جملے اور دوسرے جملے کا مقصد ایک ہو اور تمام احکام میں وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں۔

گویا یہ استدلال کے وہ طریقے ہیں جو حنفیہ کے ہاں صحیح نہیں ہیں اور ان طریقوں سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

احکام کی تقسیم

وہ احکام جو کتاب اللہ کے ذریعے سے ثابت ہوتے ہیں۔ ان احکام کی دو اقسام ہیں۔

۱۔ عزیمت کے احکام ۲۔ رخصت کے احکام

عزیمت کی تعریف

عزیمت کا مفہوم یہ ہے کہ

”ایک ایسا حکم جو ابتداء ہی سے مکلف کے ذمے مقرر کر دیا گیا ہو۔ ابتداء ہی سے ایک حکم کی مشروعیت ہو، ابتداء ہی سے اُس حکم کا تقرر ہو اور اُس حکم میں بندوں کے مختلف عذرات کا لحاظ نہ کیا گیا ہو بلکہ بندوں اور مکلفین کے عذرات سے قطع نظر کر کے ایک حکم کا تقرر ہوا ہو۔“ تو یہ عزیمت ہے۔

رخصت کی تعریف

اور اگر ایک حکم کا تقرر ہوا ہو ”بالعذر الی آزار العباد“ یعنی ”بندوں کے عذرات کو دیکھتے ہوئے، مکلفین کی معذوریوں کو دیکھتے ہوئے حکم کا تقرر ہوا ہو تو یہ رخصت ہے۔“

عزیمت، عزم سے لیا گیا ہے اور عزم کا مفہوم ”قطعی اور مصمم ارادہ“ ہے۔ چونکہ عزیمت اُس حکم کا نام ہے، جس میں کسی کی معذوری، کسی کا عذر پیش نظر رکھ کر حکم نہیں دیا گیا، گویا عزیمت میں ایک قسم کی سختی اور شدت کا پہلو موجود ہے۔ رخصت لیا گیا ہے اُس کلام سے لیا گیا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ ”رخصت السلع“ ”نرخ ارزان ہو گئے۔“ رزانی میں ایک قسم کی سہولت کا پہلو ہے، چونکہ رخصت ایسے احکام ہیں جو بندوں کی مختلف معذوریوں کے پیش نظر وضع کئے گئے ہیں، اس وجہ سے رخصت میں سہولت کا پہلو ہے۔

عزیمت کے حکم کی تقسیم

عزیمت کے حکم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔ فرض ۲۔ واجب ۳۔ سنت ۴۔ مستحب ۵۔ حرام ۶۔ مکروہ ۷۔

فرض

اگر ایک ایسا فعل ہے کہ اُسے ادا کرنا اور اُسے عالم وجود میں لانا لازم ہو اور یہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہو، کہ وہ دلیل، دلیل قطعی اور یقینی ہے، جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ تو اسے ہم ”فرض“ کہتے ہیں۔

واجب

”اور اگر اُس فعل کا وجود مطلوب ہے اور اُس فعل کا عالم وجود میں لے آنا لازم ہے۔ لیکن اُس فعل کا لزوم اور وجوب ایک ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہے جو قطعی اور یقینی ہو بلکہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے جس میں ایک حد تک شبہ کی گنجائش ہے، کسی حد تک اُس میں احتمال کی گنجائش ہے۔ اس قسم کے دلائل سے جو حکم ثابت ہو، وہ حکم واجب کہلاتا ہے۔“

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے ائمہ فرض اور واجب کے درمیان اس قسم کا فرق نہیں کرتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دلیل کے ذریعے سے اگر ایک فعل کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اس فعل کو عالم وجود میں لے آنا لازم ہے۔ تو اس کے بعد ہم اسے فرض بھی کہتے ہیں اور اُسے واجب بھی کہتے ہیں۔

عام اس بات سے کہ کس دلیل کی بنیاد پر یہ ثابت ہے کہ اس فعل کو لازماً عالم وجود میں لے آنا ہے، وہ دلیل بجائے خود قطعی ہو یا ظنی ہو۔

شافعیہ اور دوسرے اصولیین فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے لیکن حنفیہ کے ہاں فرض اور واجب کے درمیان جو فرق ہے، وہ عملی پہلو کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ علمی پہلو کے لحاظ سے ہے۔ دونوں کا عالم وجود میں لانا لازمی ہے۔ دونوں کے ترک کرنے پر ایک ہی قسم کی سزا ہے۔

ان کے درمیان جو فرق ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر ہے اور واجب کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ فرض کا لزوم، دلیل قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا لزوم دلیل ظنی سے ثابت ہے۔

قطعیات سے انکار کفر ہے۔ لیکن ظنیات سے انکار کفر نہیں ہے۔

سنت

سنت کی تعریف یہ ہے کہ سنت وہ فعل ہے، جس کا شارع کی طرف سے وجود مطلوب ہے۔ لیکن وہ طلب، طلبِ جازم نہیں ہے بلکہ وہ طلب، طلبِ رائج ہے۔ لیکن پھر طلبِ رائج کے دو مرتبے ہیں۔

طلبِ رائج کے مرتبے

مستحب

۱۔ یا تو وہ طلب، طلبِ رائج ہے اس معنی میں کہ اس فعل کو اگر ترک کر دیا جائے تو شریعت کی طرف سے کسی قسم کا مواخذہ نہیں ہوتا۔ نہ عذاب کا مواخذہ ہوتا اور نہ ہی شارع کی جانب سے تارک کو ملامت کی جاتی ہے۔ یعنی تارک کو نہ عذاب کی سزا دی جاتی ہے اور نہ ہی اُسے ملامت کی جاتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ نقصان ہوا کہ تارک فضیلت اور ثواب سے محروم رہ گیا۔ اس قسم کے طلبِ رائج کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ لیکن اگر ایک طلب اس قسم کا طلبِ رائج ہے کہ اُس کے سرانجام نہ دینے کی بنا پر تارک عتاب اور ملامت کا مستحق ہو جاتا ہے تو اس قسم کو سنت کہتے ہیں۔

حرام

اور اگر ایک فعل ایسا ہے کہ اُس کا نہ کرنا مطلوب ہے یعنی شارع کی طرف سے اُس کا سرانجام دینا مطلوب نہیں ہے بلکہ شارع کی طرف سے اُس فعل کا نہ کرنا، اُس فعل کو ترک کرنا اور اُس فعل کا عدم مطلوب ہے۔ تب ایسی صورت میں کہ اُس فعل کا نہ کرنا مطلوب ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ وہ طلب، طلبِ جازم ہے یا طلبِ غیر جازم ہے۔

مکروہ

اگر وہ طلب، طلبِ قطعی ہے اور ایسی دلیل کے ذریعے اُس فعل کو ترک کرنا مطلوب ہے اور یہ دلیل بھی قطعی ہے اور اس دلیل میں بھی کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے تو شارع کی اس طلب کو ہم ”حرام“ کہیں گے۔

مکروہ تحریمی

اور اگر وہ دلیل، دلیل ظنی ہے تو اس دلیل ظنی سے جو ترک مطلوب ہے، تو وہ طلب، طلب رائج ہے اس اعتبار سے کہ ایک شخص نے اگر اس فعل کو کر لیا تو وہ مستحق ملامت تو ہے لیکن مستحق عذاب نہیں ہے۔ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ اگر صورت یہ ہے کہ ایک فعل کا ترک اور عدم مطلوب ہے اور وہ طلب، طلب رائج ہے لیکن اس طرح کہ اگر کسی نے اس فعل کو کر لیا تو اس شخص نے فضیلت کو چھوڑ دیا۔ ورنہ اس فعل کے سرانجام دینے پر نہ تو اسے ملامت کی جائے گی اور نہ ہی اسے سزا دی جائے گی۔ شارع کی اس طلب کو ”مکروہ تنزیہی“ اور ”خلاف اولیٰ“ کہتے ہیں۔

مباح

بعض لوگوں نے احکام کے سلسلہ میں مباح کو بھی حکم شمار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”مباح اس فعل کا نام ہے کہ جس کا وجوب اور عدم دونوں برابر ہیں۔“ یعنی شریعت کی طرف سے نہ تو اس کے وجوب کا مطالبہ ہے لہذا نہ ہی اس کے ترک کا مطالبہ ہے۔ بلکہ دونوں پہلو بالکل برابر ہیں۔ اسے ”باح“ کہتے ہیں۔

اختلاف (ما بین امام محمدؒ اور شیخینؒ)

یہاں ایک اہم اختلاف سامنے آتا ہے جو امام محمدؒ اور شیخینؒ کے درمیان موجود ہے۔

پہلا اختلاف

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

ہر مکروہ تحریمی ”حرام“ نہیں ہے، بلکہ ہر مکروہ تحریمی ”حرام“ سے مشابہ ہے۔ یعنی حرام کے قریب ہے۔ لیکن ہم مکروہ تحریمی پر حرام کا اطلاق نہیں کرتے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی کرنے یا سبب مؤکدہ کو ترک کرنے کے فعل سے لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص عذاب کا مستحق ہو جائے گا۔ یعنی مکروہ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ سبب مؤکدہ کے ترک سے ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔

اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ سبب مؤکدہ واجب کے قریب ہے لیکن عین واجب

نہیں ہے۔ اس لئے کہ واجب کے ترک کی بنا پر تو عذاب کا استحقاق لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ مکروہ تحریمی کے قریب ہے لیکن عین حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ مکروہ تحریمی، عین حرام تب ہوتا جب عین حرام کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق ہے، اسی طرح مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ہوتا۔ چونکہ استحقاق عذاب نہیں ہے۔ پھر یہ بات کہ مکروہ تحریمی، عین حرام کے قریب کیوں ہے؟ یہ قریب اس بنا پر ہے کہ مکروہ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک حد تک مواخذہ ہے اور وہ مواخذہ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی کا مرتکب مستحق عتاب ہے۔ اور اس بات کا مستحق ہے کہ قیامت کے دن نبی اکرم ﷺ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب تم مکروہ تحریمی کا ارتکاب کر رہے تھے، میری سنتوں کو چھوڑ رہے تھے تو اب تم اس کے مستحق ہو کہ میں تمہاری شفاعت نہ کروں اور یہ کہ تم آج کے دن میری شفاعت سے محروم ہو جاؤ۔

چونکہ فی الجملہ ارتکاب مکروہ تحریمی میں بھی مواخذہ ہے، ایک حد تک عتاب ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی، حرام کے قریب ہے اور یہ کہ سنت مؤکدہ واجب کے قریب ہے۔ لیکن

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ

مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے بعینہ جس طرح حرام کے ارتکاب سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور سنت کے ترک سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس طرح واجب اور فرض کے ترک کرنے سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر سنت مؤکدہ، واجب ہے اور ہر مکروہ تحریمی، حرام ہے۔ لیکن بہر حال یہ فرق پھر بھی وہ ملحوظ رکھتے ہیں کہ وہ عذاب، جس کا استحقاق ترک واجب کی بنا پر لازم آتا ہے، وہ زیادہ عذاب ہے اور وہ عذاب جس کا استحقاق ترک سنت مؤکدہ پر لازم آتا ہے، وہ کم عذاب ہے۔ اسی طرح حرام کے ارتکاب پر استحقاق عذاب زیادہ ہے اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق نسبتاً کم ہے۔

ایک اختلاف تو یہ تھا جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔

دوسرا اختلاف

دوسری بات جو فقہائے حنفیہ پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ دلائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

ا۔ وہ دلائل جو قطعی ہیں۔

ب۔ وہ دلائل جو ظنی ہیں۔

دلائل قطعی (فرض اور حرام)

وہ دلائل جو قطعی ہیں، ان کی ایک صورت یہ ہوگی کہ وہ ہر لحاظ سے قطعی ہوں گے یعنی ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے اور دلالت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے۔

مثال

مثلاً قرآن مجید کی کوئی ایسی آیت ہو، جو اپنے مفہوم میں بالکل صریح ہو، جس میں کسی دوسرے معنی کی تاویل کا احتمال نہیں ہے یا دوسری مثال حدیث متواترہ کی ہے۔

اس قسم کے دلائل ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوتے ہیں، اس لئے کہ قرآن مجید کا ثبوت بالکل قطعی طور پر تواتر سے ہے۔ سنت متواترہ بھی قطعی اور تواتر سے ہے۔ چونکہ ان میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے، اس لئے ایسی تمام آیات اور ایسی تمام احادیث قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی ہیں۔

ان آیات اور ان احادیث سے ”فرض اور حرام“ ثابت ہوتے ہیں۔ اس قسم کے دلائل کا تقاضا اگر یہ ہو کہ وہ فعل لازماً وجود میں آجائے تو پھر یہ فعل ”فرض“ ہو جائے گا۔

اور اگر اس قسم کے دلائل کا تقاضا یہ ہو کہ وہ فعل لازماً ترک کر دیا جائے تو پھر یہ فعل ”حرام“ ہو جائے گا۔

دلائل ظنی (دجوب اور کراہت تحریمی)

لیکن اگر ایسے دلائل ہوں، جو ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوں لیکن دلالت کے اعتبار سے ظنی ہوں۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک ایسی آیت جو ”عام مخصوص البعض“ ہے یا قرآن مجید کی ایک ایسی آیت ہے جس میں کوئی لفظ ”مشترک“ ہے اور ظن غالب کی بنا پر اس آیت کی تاویل کی گئی

ہے اور اس کا ایک مفہوم متعین کیا گیا ہے۔

یا پھر ایک صورت یہ ہے کہ ایک دلیل ہے جو ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے لیکن دلالت کے لحاظ سے قطعی ہے۔ مثلاً ایک ”خبر واحد“ ہے۔ یہ ”خبر واحد“ اپنے مفہوم میں صریح ہے لیکن ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے۔

مندرجہ بالا قسم کے دلائل سے ”وجوب اور کراہت تحریمی“ ثابت ہوتی ہے۔

۔ دلائل (کراہت تنزیہی، سنت اور مستحب)

اگر دلائل ایسے ہوں جو ثبوت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں اور دلالت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں تو اس قسم کے دلائل سے ”کراہت تنزیہی، سنت اور مستحب“ ثابت ہوتے ہیں۔

رخصت کا حکم (اقسام)

رخصت کی چار اقسام ہیں۔

دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باعتبار حقیقت ہوتا ہے اور دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باعتبار مجاز ہوتا ہے۔ پہلی دو اقسام جن پر رخصت کے لفظ کا اطلاق باعتبار حقیقت ہوتا ہے

حقیقت کے اعتبار سے

۱۔ رخصت حقیقی کاملہ

اس قسم میں دلیل، ایک فعل کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ دلیل موجود ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی حکم حرمت بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس فعل کے ساتھ شارع کی طرف سے وہ معاملہ امور مباح سے کیا جاتا ہے۔ جس طرح امور مباح کے ارتکاب پر اللہ تعالیٰ کسی شخص کو زیر گرفت نہیں لاتا، اسی طرح اس فعل کے ارتکاب پر بھی کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے زیر مواخذہ اور زیر گرفت نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ اسے مواخذہ سے معاف فرمائے۔ حالانکہ وہ دلیل محرمی بھی موجود ہے اور اس دلیل سے متعلق حکم حرمت بھی موجود ہے۔ لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس فعل کا ارتکاب کرے تو اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے اس شخص کو معاف کرے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا مواخذہ نہ ہو تو اسے ”کامل رخصت“ کہتے ہیں یعنی یہ رخصت حقیقی ہے اور بالکل کامل ہے۔

مثال

اگر ایک شخص ایسی حالت میں گھر جائے کہ اسے کلمہ کفر اپنی زبان سے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے اور اس سے یہ کہا جائے کہ کفر کا اقرار کرو، زبان سے دین کی ضروریات کا انکار کرو ورنہ بصورت دیگر تجھے قتل کر دیا جائے گا۔

اور ایسی صورت حال میں اس شخص کو یہ بھی یقین ہو کہ اگر میں نے یہ بات نہ مانی تو مجھے قتل کر دیا جائے گا۔

اس صورت میں عزیمت تو یہ ہے کہ یہ شخص کلمہ حق ادا کرنے سے انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ میں اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا نہیں کر سکتا۔

یہاں وہ دلیل، جو کفر کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے، موجود ہے اور کلمہ کفر کو زبان سے ادا کرنے کی حرمت بھی موجود ہے۔

لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص کلمہ کفر زبان سے ادا کر دے اور اس کے باوجود اُس کا دل ایمان اور یقین پر مطمئن ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کی گرفت نہیں ہوگی اور اُس کا مواخذہ نہیں ہوگا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”مَنْ كَفَرَ بَاِللهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِاِلْيَمَانٍ“ (النحل... ۱۰۶)

”جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر)

لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر قائم رہے اور وہ اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے سے انکار کر دے، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اُسے شہید قرار دیا جائے گا اور وہ سید الشہد ہوگا۔ وہ شہادت کے مرتبہ پر فائز ہوگا۔

اس لئے کہ اُس شخص نے اپنی جان قربان کر دی لیکن اللہ تعالیٰ کے ایک حکم، جو حکم حرمت ہے، اُس کا لحاظ رکھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کے احترام میں اپنی جان قربان کر دی۔ اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کی پاسداری میں یہ شخص اپنی جان پر کھیل گیا۔ اس وجہ سے اُس شخص کو شہادت کے مرتبہ پر فائز کیا جائے گا۔ وہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا کہ اُس نے اپنے آپ کو قتل ہونے کے لئے کیوں پیش کیا۔

یہاں یہ معلوم ہوا کہ حالتِ اکراہ اور حالتِ جبر میں بھی کفر کے کلمے کا اقرار حرام ہے اور اس کی حرمت بدستور باقی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس فضل اور رحمت کی بنا پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

۲۔ رخصتِ حقیقی ناقص

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ دلیل، جو حرمت کا تقاضا کرتی ہے بجائی ہو لیکن حرمت موجود نہ ہو اور حرمت کی بجائے رخصت آگئی ہو۔ گویا عزیمت اپنے سبب اور اپنی دلیل کے اعتبار سے تو باقی ہے لیکن عزیمت اپنے حکم کے اعتبار سے ختم ہو چکی ہے اور عزیمت کی جگہ رخصت آ چکی ہے۔

گویا یہ بھی درحقیقت رخصت ہے لیکن یہ رخصتِ حقیقی ناقص ہے اس لئے کہ یہاں عزیمت اپنے سبب کے اعتبار سے بھی موجود ہے، اپنی دلیل کے اعتبار سے بھی موجود ہے لیکن حکم کے اعتبار سے موجود نہیں ہے۔

مثال

اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مردار کھانے کو، خون پینے کو، خنزیر کا گوشت کھانے کو حرام قرار دیا ہے۔ اُن چیزوں کے کھانے کو بھی حرام قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کی گئی ہوں۔

پھر اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں یہ ارشاد فرماتا ہے کہ

”وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّدْتُمْ إِلَيْهِ“

(الانعام... ۱۱۹)

”حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ

تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اُن کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے“

یہاں ”إِلَّا“ کا استثنیٰ حرمت سے متعلق ہے۔

”وَالَا سَتْنَاءَ مِنَ الْحَرَمِ ابَاحَةً“

”اگر حرمت سے استثنیٰ، اباحت ہے“

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ جبر اور حالتِ اضطرار میں ان چیزوں کی حرمت باقی

نہیں ہے بلکہ اگر ایک شخص اضطرار کی حالت میں بھوک سے بالکل تنگ آ چکا ہے اور وہ یہ جانتا ہے

کہ اگر اُس نے ان چیزوں کو نہ کھایا تو وہ بھوک کی وجہ سے مر جائے گا تو ایسی صورت میں مردار

کھانا بالکل سرے سے حرام نہیں ہے بلکہ اُس کی حیثیت مباح کی ہو گئی ہے۔ یعنی اُس کی حرمت، مباح میں بدل گئی ہے۔ خنزیر کا گوشت اور دوسری حرام چیزیں حلال اور مباح ہو گئیں۔

اب اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص بھوک کی اس حالت پر صبر کرے اور وہ اس حالت میں بقدر ضرورت مردار کا گوشت نہ کھائے، یہاں تک کہ بھوک کی وجہ سے وہ شخص مر جائے تو ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار اور مجرم ہوگا اور اس شخص پر قیامت کے دن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔ اور وہاں یہ سوال ہوگا کہ جب تمہارے پاس ایک ایسی چیز موجود تھی جو تمہارے لئے مباح تھی اور اُس کے ذریعے سے تم اپنی جان بچا سکتے تھے، پھر تم نے اپنی جان بچانے کی کوشش کیوں نہیں کی؟ اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں کیوں دھکیل دیا؟ اس شخص پر قیامت کے دن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔ یہ اس لئے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا جو حکم حرمت ہے، وہ حکم موجود نہیں ہے۔ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم حرمت کے احترام کو ملحوظ رکھ کر اپنی جان کی قربانی دی ہے۔ بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس شخص نے ایک فعل مباح سے اور ایک امر مباح سے اپنے آپ کو بچایا لیکن اپنے آپ کو ہلاکت اور تباہی کے کنارے کھڑا کر دیا اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں دھکیل دیا۔

اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی جو صورت تھی، وہ رخصتِ حقیقی کا ملہ تھی اور دوسری صورت رخصتِ حقیقی ناقصہ ہے۔

مجاز کے اعتبار سے

رخصتِ مجازی ناقص یا رخصتِ اسقاط

اس میں ایک قسم کی رخصت وہ ہے، جس میں رخصتِ حقیقی (عزیمت) اپنے سبب کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے ختم ہو جائے یعنی دونوں اعتبارات سے رخصتِ حقیقی (عزیمت) ختم ہو چکی ہو۔ نہ عزیمت کا سبب موجود ہو اور نہ ہی عزیمت کا حکم موجود ہو۔ لیکن وہ فی الجملہ خاص اور پر اسی خاص شخص کے بارے میں یہ عزیمت من کل وجہ ختم ہو چکی ہے لیکن دوسرے لوگوں کے لئے یہ عزیمت بدستور موجود ہے۔ اسے رخصتِ مجازی ناقص کہتے ہیں۔

مثال

مثلاً ایک شخص سفر کی حالت میں ہے۔ اگر وہ شخص سفر کی حالت میں دو رکعات نماز ادا کرنے کی بجائے چار رکعات ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ شخص گناہ گار ہے۔ اُس کے لئے چار رکعات نماز کی بجائے دو رکعات نماز ادا کرنا لازم ہے، اس لئے وہ چار رکعات نماز ادا نہ کرے۔ یہاں عزیمت مکلف کے ذمے سے بالکل ساقط ہے۔ اگر وہ چار رکعات نماز ادا کرے گا تو اُس کے چار رکعات فرض ادا نہیں ہوں گے بلکہ دو رکعات فرض ادا ہوں گے اور دو رکعات نفل ادا ہوں گے۔ اس کے علاوہ وہ شخص اللہ تعالیٰ کے ہاں ماخوذ اور گناہ گار بھی ہوگا۔

یہ وہ رخصت ہے جسے ”رخصت اسقاط“ کہتے ہیں۔ یعنی وہ رخصت جہاں عزیمت بالکل ساقط ہوگئی ہو۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ، إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“

(النساء... ۱۰۱)

”اور جب تم لوگ سفر کے لئے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو (خصوصاً) جبکہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے“

اس آیت سے بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت تک کفار کے فتنے اور اُن کے غلبے کا خوف ہے، اُس وقت تک نماز قصر ادا کرنے کی اجازت ہے یعنی ہم چار رکعات کی بجائے دو رکعات ادا کریں۔

لیکن اگر ہماری حالت امن اور اطمینان کی ہو جائے تو اُس وقت پھر ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا کہ ہم نماز قصر یعنی دو رکعات ادا کریں بلکہ ہمارے لئے لازم ہوگا کہ ہم چار رکعت ادا کریں۔

اس بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضرت عمر فاروقؓ نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا:

یا رسول اللہ: ”انقصر الصلوٰۃ و نحن آمنون مطمئنون“
 ”یا رسول اللہ: کیا ہم اب بھی اپنی نمازوں میں قصر کرتے رہیں اور جب کہ ہماری
 حالت یہ ہے کہ ہم بالکل امن کی حالت میں ہیں“
 یعنی اطمینان کی حالت میں ہیں۔ کفار کی طرف سے ہمیں اب کوئی اندیشہ لاحق نہیں
 ہے۔ یعنی پورے ملک حجاز پر اہل اسلام کا تسلط ہو گیا ہے۔
 نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:۔

”هذه صدقة من الله تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقة“
 ”یہ قصر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک صدقہ ہے جو تم پر اللہ تعالیٰ نے کر دیا ہے اور اللہ
 تعالیٰ کے صدقے کو قبول کرو۔“
 یہاں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ اس صدقے کو قبول کرو۔ اب نبی اکرم ﷺ کے
 حکم کی تعمیل لازم ہے۔

معلوم یہ ہوا کہ یہاں پر وہ عزیمت بالکل ساقط ہے اور باقی رہا اس شرط کا معاملہ، تو
 اس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں کبھی کبھی شرط کی صورت میں ایک قید کا تذکرہ کیا جاتا
 ہے۔ لیکن فی الواقع شرط نہیں ہوتی بلکہ اُس کے ذریعے تاریخی اور واقعاتی پس منظر کی طرف اشارہ
 کیا جاتا ہے۔

مثال

مثلاً قرآن مجید میں جہاں اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ
 ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ
 مِنْهُمْ مَعَكَ“.... الخ (النساء... ۱۰۲)

”اور اے نبی ﷺ، جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور (حالت جنگ میں) انہیں
 نماز پڑھانے کھڑے ہو تو چاہیئے کہ اُن میں سے ایک گروہ تمہارے ساتھ کھڑا ہو.... الخ“
 اس آیت میں ”صلوٰۃ خوف“ کا تذکرہ ہے۔ اور صلوٰۃ خوف کے لئے اللہ تعالیٰ نے
 اس شرط کا تذکرہ کیا ہے کہ

”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ“

جب کہ تم ان میں موجود ہو۔

اب اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد پھر ”صلوٰۃ خوف“
برے سے نہیں ہے۔

جیسا کہ اما ابو یوسف کا یہی خیال ہے

ابن وہبان ایک عالم ہے اور اُس نے عربی اشعار میں ایک مکمل کتاب تصنیف کی
ہے۔ اس کتاب کا نام ”منظومہ ابن وہبان“ ہے۔ اس کتاب میں ابن وہبان نے امام ابو یوسف
کا مسلک بیان کرتے ہوئے درج ذیل اشعار کہے ہیں۔

وما صلاة الخوف بالمشروعة

فی يومنا لكنها مرفوعة

یعنی صلوٰۃ خوف ہمارے آج کے دور میں جائز نہیں ہے کیونکہ صلوٰۃ الخوف تو نبی
اکرم ﷺ کے زمانے تک تھی۔

امام ابو یوسف کا خیال یہ ہے کہ یہاں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ“ کی جو شرط ہے،
حقیقت میں شرط ہے اور نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور کو صلوٰۃ الخوف پڑھنے کی اجازت نہیں
ہے۔

جمہور اس کے قائل ہیں کہ اب بھی صلوٰۃ الخوف پڑھی جاسکتی ہے اور اس کا تذکرہ جو
قرآن مجید میں کیا گیا ہے وہ ایک واقعہ کے پس منظر کے طور پر کیا گیا ہے۔

یعنی جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہو رہی تھی، اُس وقت حالات کیا تھے؟ اُس
وقت واقعی حالات ایسے تھے کہ نبی اکرم ﷺ موجود تھے اور کفار کی طرف سے حملے کا خوف تھا۔
اور یہ جو فرمایا گیا ہے کہ

”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (النساء ۱۰۱)

اس آیت میں بھی واقعی اور تاریخی پس منظر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی یہ جو نماز
قصر کا حکم ہے، اس حکم کے نازل ہونے کے وقت ملک میں فی الواقع سیاسی حالات کیسے تھے؟

دعوتِ کام کرنے والے کارکنوں کے لیے خوبصورت تحفہ

جلد سوم بھی دستیاب ہے
شعورِ حیات



250 روپے

مجلد مکمل سیٹ

مؤثر اندازِ تحریر — تربیت اور تزکیہ کے لیے انتہائی مفید

● نئے خوبصورت ٹائٹل کے ساتھ ● کمپیوٹر اترڈ کتابت

جلد اول: 45 روپے جلد دوم: 45 روپے

جلد سوم: 45 روپے

البدیع پبلی کیشنز، 23 - راحت مارکیٹ، اردو بازار لاہور

54000

اسے رخصت اسقاط کہتے ہیں۔

حکم

رخصت اسقاط کا یہ حکم ہے کہ عزیمت پر ہونے والا عمل بالکل ساقط ہو جائے گا۔ اس کے مقابلے میں رخصت ترفع آتی ہے۔

حکم (رخصت ترفع)

رخصت ترفع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت ساقط نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ عزیمت پر عمل کرنا لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر عمل کرے تو اُسے اس کا اجر اور ثواب بھی ملے گا۔

مثال

مثلاً ایک مسافر سفر کی حالت میں اگر روزہ رکھتا ہے اور اُسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنے کی صورت میں غیر معمولی تکلیف نہیں ہے تو ایسے مسافر کے لئے بہتر ہے کہ روزہ رکھے۔ اُس کا اجر اور ثواب زیادہ ہے۔ لیکن اگر سفر کی حالت میں وہ روزہ نہ رکھے تو اس صورت میں اُس کا مواخذہ نہیں ہے۔

رخصت ترفع میں عزیمت پر عمل جائز ہے بلکہ بہتر ہے۔ لیکن رخصت اسقاط میں عزیمت پر عمل بالکل جائز نہیں ہوگا۔

نماز کے بارے میں جو رخصت ہے، یہ رخصت مجازی ناقصہ ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ اتمام یعنی پورے چار رکعات کی نماز پوری امت سے ساقط نہیں ہے۔ صرف مسافرین سے ساقط ہے۔

۲۔ رخصت مجازی کاملہ

یہ ایک ایسی رخصت ہے جو رخصت مجازی کاملہ ہے یعنی ”اتمم الی مجاز“ اس رخصت میں پوری امت سے عزیمت ساقط ہو جاتی ہے یعنی کسی فرد کے سلسلہ میں عزیمت باقی نہیں رہتی۔

مثال

گزشتہ امتوں میں حکم یہ تھا کہ اگر ایک شخص کا لباس نجاست لگنے سے ناپاک ہو جائے تو اُس ناپاک حصے کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے۔

لیکن امتِ مسلمہ کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ آج اگر ایک شخص کے لباس کا کچھ حصہ ناپاک ہو جائے اور پھر وہ شخص اس ناپاک حصے کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دے تو ممکن ہے کہ آج شریعت کی نگاہ میں اُسے مسرف اور فضول خرچ قرار دیا جائے۔

یعنی آج یہ جائز نہیں ہے کہ ہم لباس کے ناپاک حصے کو کاٹ کر الگ کر دیں۔ شریعتِ اسلامیہ سے قبل شریعتوں میں یہ حکم تھا کہ اگر ایک شخص قربانی کے طور پر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتا ہے تو اُس شخص کے لئے ضروری تھا کہ وہ اُس چیز کو ایک اونچے مقام یا پہاڑ پر رکھے۔ یہاں تک کہ آسمان سے پاک اور صاف سفید آگ آئے اور اُسے کھالے اور اسے ختم کر دے۔

لیکن آج ہمارے لئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ہمارے لئے یہ حکم ہے کہ ہم فقراء اور مساکین کو صدقہ دے دیں۔

گزشتہ بعض شرائع میں یہ حکم بھی تھا کہ مال کا چوتھائی حصہ کو زکوٰۃ کے طور پر ادا کرو۔ لیکن آج سرمائے کا چالیسواں حصہ ادا کرنے کا حکم ہے۔

یہ سارے احکام جو گزشتہ امتوں کے لئے تھے، آج اس امت سے یہ سارے احکام ساقط ہو گئے ہیں۔

اسے رخصتِ مجازی کاملہ کہتے ہیں۔

**PRINCIPLES
OF
ISLAMIC JURISPRUDENCE**

**BY
LATE MAULANA MOEEN-U-DIN**

**COMPILATION
BY
PROF:NOOR WAR JAN**

ہماری مقبول مطبوعات

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ

فضائل قرآن

کتاب الصوم

کتاب الذکر و دعا

کتاب الذکر و دعا

کتاب الجنائز

شعور حیات

شمع حرم

گلدستہ حدیث

تمس پروائے

چالیس جاں نثار

ہمارے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم

تذکار صحابیات

سوشیدائی

ستر ستارے

پچاس صحابہ

سیرت فاطمہ

مولانا محمد یوسف اصلاحی

طالب ہاشمی

البدیع پبلیکیشنز اردو بازار لاہور